This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

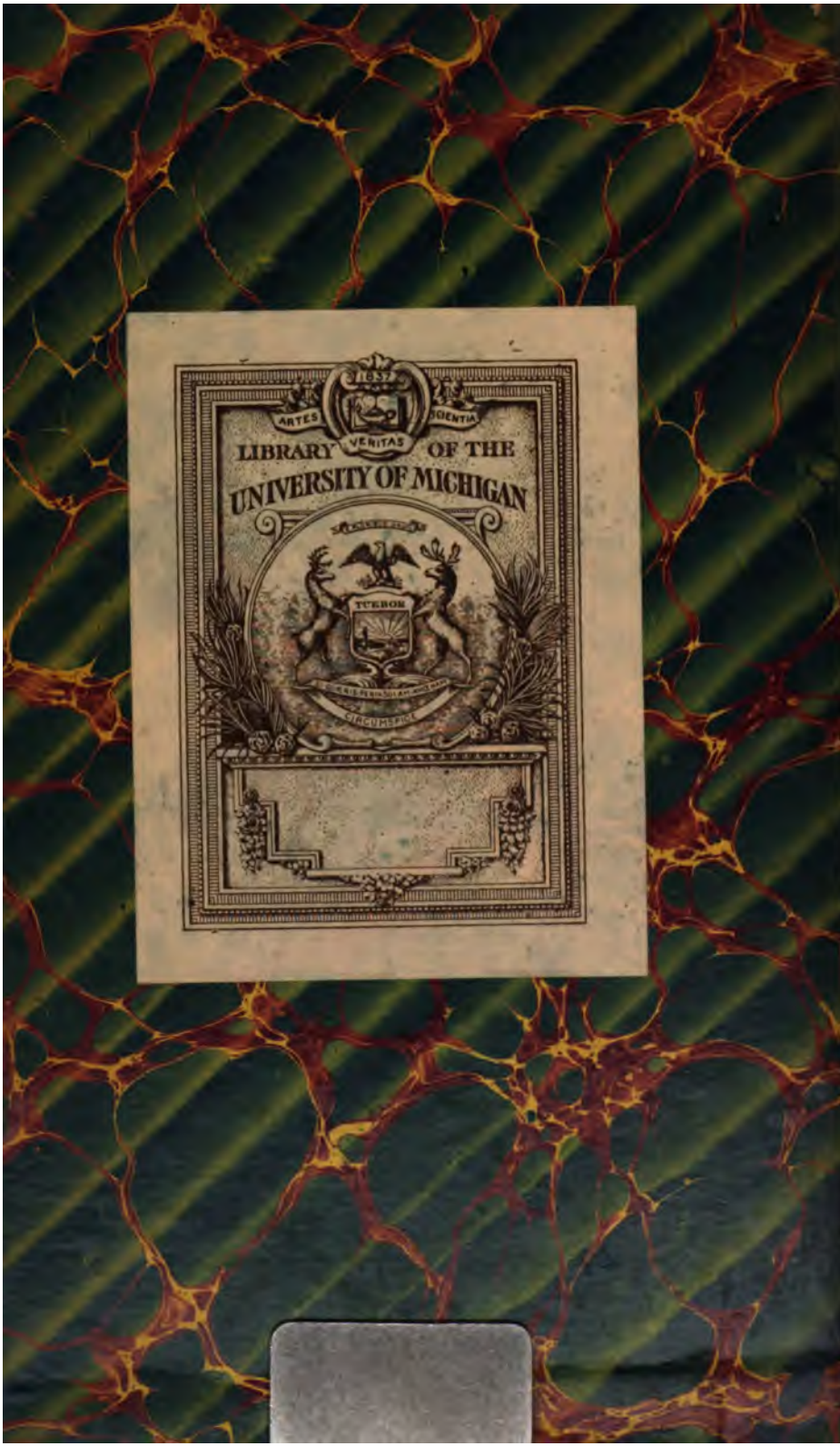
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

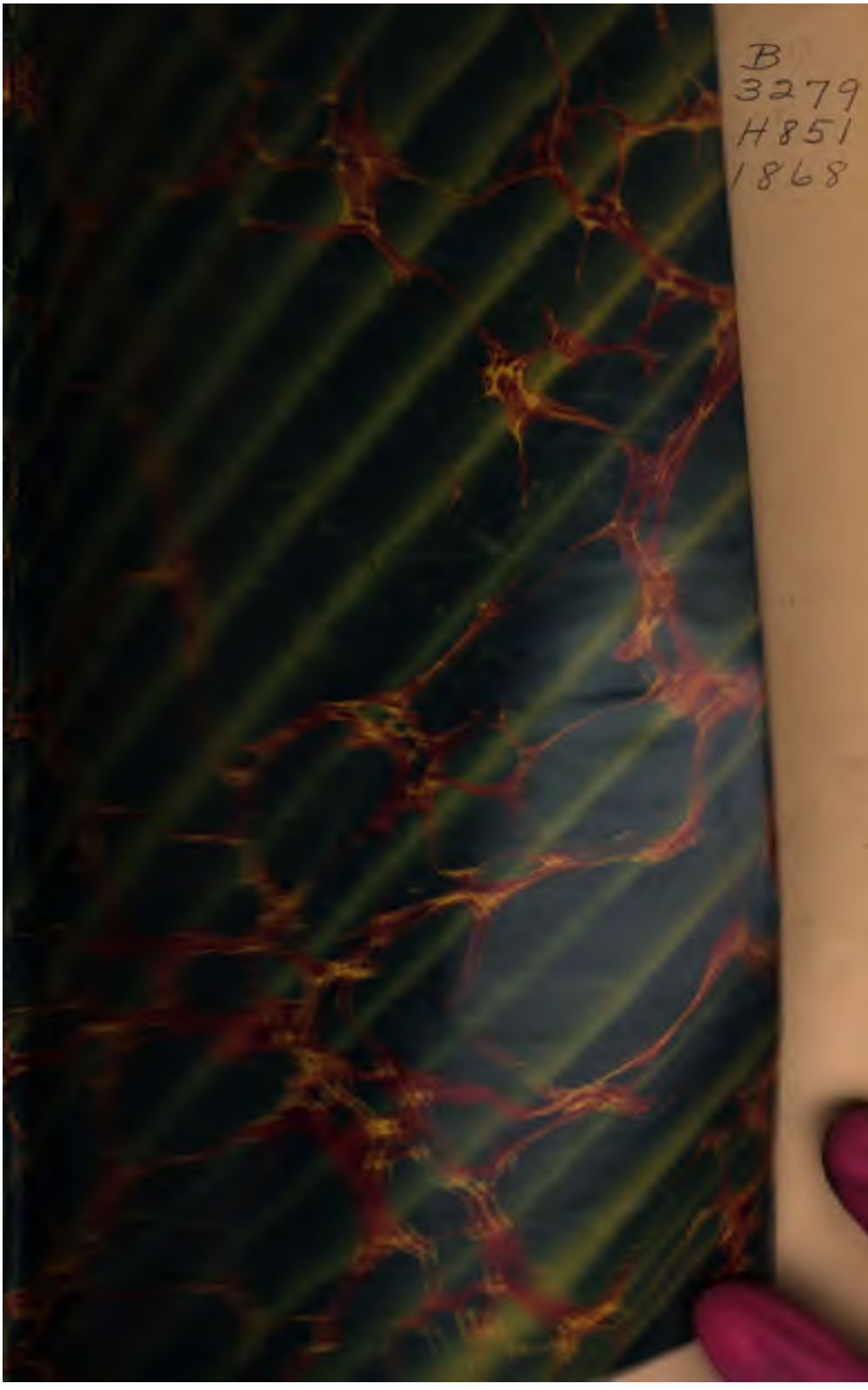
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00391 880 5
University of Michigan – BUHR


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE


B
3279
H851
1868

B
3279
.H851
1868

B
3279
.H851
1868

Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Academie der Wissenschaften in München.

Erster Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1868.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von K. Th. Jacob in Erlangen.

Den Manen

meines unvergesslichen grossen Lehrers und Meisters

Franz von Baaders

des Mannes der gottbegeisterten Geradheit und Aufrichtigkeit der mannhaften unerschütterlichen Stärke des Willens und des unübertroffenen Tiefsinns.

356491

Vorrede.

Indem ich diesen Band gesammelter Schriften in die Welt ausgehen lasse, kann ich nicht umhin meinem Unmuth Worte zu leihen darüber, dass es mir erst nach einem Herumsuchen von sieben Jahren durch sehr dankenswerthe Vermittelung meines hochverehrten theuren Freundes, des Herrn Professors der Philosophie an der Hochschule zu Erlangen, Dr. Karl Philipp Fischers, gelungen ist, in der Person des unternehmenden Buchhändlers Herrn Andreas Deichert einen Verleger zu gewinnen. Auch diess nur für zwei Bände zerstreuter Schriften, denen die übrigen Schriften folgen sollen, wenn die Theilnahme des wissenschaftlichen und gebildeten Publikums solches ermöglichen wird. Es ist begreiflich, dass bei der zwar keineswegs erloschenen, aber doch unleugbar gesunkenen Theilnahme der letzten Zeiten an den Erscheinungen der philosophischen Literatur die deutschen Verleger auf Vorsicht bezüglich der Annahme philosophischer Werke sich angewiesen finden. Nur wäre den bemittelten Verlegern etwas mehr Unterscheidungsgabe zuzumuthen zwischen philosophischen Werken von zweifelhafter Zukunft und solchen, welchen die erkennbar siegreiche Kraft inwohnt, die Hemmungen der Verbreitung rasch genug zu überwinden, welche, wenn keine mögliche Förderung versäumt wird, nothwendig durchdringen müssen. Zu der letzteren Klasse philosophischer Werke gehörte auf das Allerunzweifelhafteste die von mir seit dem Jahre 1842 beabsichtigte Gesammtausgabe der Werke Baaders. Und doch war die Unwissenheit oder der Unglaube an die hervorragende Bedeutung dieses obgleich nicht in jeder Beziehung, so doch in Rücksicht der Gedankentiefe grössten Philosophen der Deutschen unter den deutschen Verlegern so enorm, dass keiner den Muth hatte, das Werk in Verlag zu nehmen, um den sie sich vielmehr hätten reissen

sollen. Die Folge davon war, dass ich, während ein grosser Verleger ohne erhebliche Schwierigkeit das Werk in rascherer Folge erfolgreich hätte hinausführen können, genöthigt war, die Mittel zur Herstellung des Werkes aufzubringen, um es im Commissions-Verlagswege in die Welt gehen zu lassen. Ich werde einmal die Geschichte des Zustandekommens dieses Werkes erzählen und werde dann vollständiger, als es bis jetzt geschehen konnte, öffentlich meinen Dank für alle an den Beiträgen zur Deckung der Kosten Betheiligte aussprechen. Das Werk ist bekanntlich — unter kräftiger Mitwirkung der Mitherausgeber — seit dem Jahre 1860 in 16 Bänden (mit dem letzten als Registerband) vollendet und die Wirksamkeit desselben ist in einer von Jahr zu Jahr erhöhten Steigerung begriffen, welche voraussichtlich ihre Akme noch lange nicht erreicht hat. Die Nöthigung zur Ergreifung des angedeuteten Weges der Herstellung der Gesammtausgabe der Baaderschen Werke hatte für mich zugleich die verhängnissvolle Folge, meine auf den Entwurf systematischer philosophischer Werke gerichteten Plane aufgeben oder im günstigsten Falle für das spätere Lebensalter vertagen zu müssen. Ich habe acht Jahre der Vorbereitung des Werkes gewidmet und die wirkliche Herausgabe nahm unter den obwaltenden bedeutenden Schwierigkeiten volle zehn Jahre (1850—1860) in Anspruch. So konnte ich denn nur in Zwischenzeiten kleinere Arbeiten vollbringen und die Nachwirkungen meiner indirekten Opfer für das Werk waren gross genug, um bei den unglaublich beengten Verhältnissen eines Professors der Philosophie an einer baierischen Hochschule — Dank den Einrichtungen, die eher auf alles Andere, nur nicht auf Förderung der Wissenschaft, vorzüglich sofern es sich um die philosophische Fakultät handelt, wirken*) — auch nach Vollendung

*) Nach der bestehenden Studienordnung für die allgemeinen Wissenschaften an den k. baierischen Hochschulen wird den inländischen Studirenden lediglich die Aufgabe gemacht, sich auf acht Vorlesungen aus dem Kreise der allgemeinen Wissenschaften in den zwei ersten Jahren ihrer akademischen Laufbahn zu inscribiren. Ob sie dieselben aus allen allgemeinen Wissenschaften oder aus einer und der andern wählen, bleibt ihnen ganz freigestellt, ebenso ob sie sie wirklich besuchen oder nicht. Eine Prüfung aus den allgemeinen Wissenschaften besteht gar nicht, weder Semestralprüfungen, noch eine Schlussprüfung existiren. Wenn ein Studirender oder alle zusammen auf gar keine philosophische Vorlesung im engeren Sinne inscri-

des grossen Werkes die Hingabe an den Entwurf grösserer systematischer Werke auszuschliessen. Die vorzüglich kritische

---

biren wollten, sondern zum Beispiel auf acht naturwissenschaftliche, oder acht geschichtliche oder philologische, so würde dagegen nicht die geringste Erinnerung erfolgen. So weit wird es nun allerdings nicht leicht getrieben werden, aber ungehindert stattfinden könnte es und jedenfalls kann bei solcher Anordnung eine totale allgemeine und insbesondere philosophische Bildung nicht gewonnen werden. Daher die zunehmenden Klagen über geringe Leistungen der Studirenden in den juristischen theoretischen und praktischen Prüfungen, die sich, wenn man genauer zusehen wollte, bei den theologischen und medicinischen nicht weniger finden würden. Von einer falsch idealistischen Vorstellung von der Heilsamkeit der Freiheit der Studien verleitet, die in den fachwissenschaftlichen Fakultäten durch die Natur dieser Wissenschaften und Anderes ohnehin illusorisch wird, verkennt man, dass die gründliche Bildung in der Totalität der allgemeinen Wissenschaften, die das philosophische Element nicht allein der Philosophie zu überlassen haben, die Bedingung des Gedeihens des Studiums der Fachwissenschaften ist. Hiezu kommt der grosse Nachtheil für den k. baierischen Universitätslehrer, der besonders stark die Docenten der philosophischen Fakultät und unter ihnen wieder am meisten die nicht mit Attributen ausgestatteten Lehrer trifft, dass die segensreiche Institution der Stundung der Vorlesungshonorare für Unbemittelte in Baiern nicht besteht, indem sie, als sie unter dem Ministerium Abel eingeführt worden war, nach Ablauf eines Jahres aus falschliberalen und bureaukratischen Gründen wieder fallen gelassen wurde. Ich weiss nicht, ob ausser Baiern noch in einem deutschen Staate die Institution der Stundung der Honorare für unbemittelte Studirende fehlt, aber das weiss ich, dass diess nur in den zurückgebliebensten Staaten der Fall sein könnte, dass jene Institution nicht einmal bei der hessen-darmstädtischen Universität Giessen fehlt, und dass die Blüthe der Universitäten und folglich die der Wissenschaften in Preussen wesentlich durch die Institution der Stundung der Honorare mitbedingt ist. An den preussischen und den meisten andern deutschen Universitäten geht man von dem vernünftigen und gesunden Grundsatz aus, dass der Leistende seiner Vergütung sicher sein soll, und dass der Empfangende seine Schuldigkeit in der einen oder der andern Weise zu entrichten habe. In Baiern aber will die Staatsregierung auf Kosten der Professoren und der Wissenschaftsförderung mildthätig sein, entmuthigt und entwerthet dadurch die Arbeitskraft der Professoren und Docenten und gewöhnt einen Theil der Studirenden an ignoble Gesinnung. Um an einem Beispiel zu zeigen, wie enorm nachtheilig die Nichteinführung der Honorarien-Stundung auf die gesellschaftliche Stellung der Professoren und Docenten und folglich auch auf ihre wissenschaftlichen und literarischen Leistungen einwirkt

Thätigkeit, die ich seitdem entfaltete, stand gleichwohl und steht noch unter einem Druck und unter Hemmungen, die man in

---

und einwirken muss, kann ich anführen, dass für die ordentlichen Professoren der philosophischen Fakultät zu Würzburg der Honorarien-Verlust in einem Zeitraum von 30 Jahren für Einige nicht unter 10,000 fl. zurückbleibt, für Andere noch erheblich darüber hinausgeht und zwar bis zum doppelten und darüber. Nimmt man dieses Verhältniss als ungefähren Maassstab an und berechnet man einerseits die Zahl der Professoren, andererseits die Zahl der Studirenden an den drei Landesuniversitäten, so ergeben sich ganz erhebliche Summen, welche alljährlich für die Professoren und folglich für die Wissenschaft verloren gehen. Und diess Alles bei Gehaltsverhältnissen, die zu der fortgeschrittenen Theuerung auch der wissenschaftlichen Hülfsmittel in einem schreienden Verhältniss stehen. Es liegt auf platter Hand, dass ein so tief greifender Missgriff, wie die Nichteinführung der Honorarien-Stundung auch für das Auftreten und Gedeihen der Privatdocenten sehr nachtheilig sein muss und ein wesentliches Hemmniss für den Nachwuchs tüchtiger Gelehrter ist. Nimmt man noch hinzu, dass wenigstens nicht an allen baierischen Hochschulen hinlänglich theils für die Benützbarkeit, theils für die ausreichende Dotation der Universitätsbibliotheken gesorgt ist, so kann man sich nicht wundern, dass die öffentliche Meinung in Deutschland im Ganzen die Leistungen der baierischen Universitäten weniger günstig beurtheilt, als die der preussischen und mancher anderer deutschen Staaten. Auch ist nicht zu übersehen, dass unter diesen Umständen bedeutende Berufungen von nicht baierischen Universitäten her ziemlich kostspielig auszufallen pflegen, während Berufungen nach Preussen, Sachsen, Württemberg etc. mit Freuden ergriffen werden. Auf anderen Gebieten des Staatslebens begreift man allgemein die Forderung der Gleichheit der Ordnungen und Einrichtungen in sämmtlichen deutschen Staaten. Warum will man sie nur bezüglich der deutschen Universitäten nicht begreifen? Warum sieht man nicht, dass die baierischen Universitäten unter der Ungleichheit in Rücksicht der Honorarien-Verhältnisse nothwendig schwer leiden müssen? Schon weil die in der Cultur vorgeschrittensten deutschen Staaten das Institut der Honorarien-Stundung eingeführt haben (und mit entschiedenem Segen für die Wissenshaft), hätte Baiern mit derselben nicht zurückhalten sollen. Und Baiern sollte nicht nachhinken, sondern voranschreiten. Der glückliche Umstand, dass die baierischen Universitäten in verschiedenem Maasse gar nicht unerhebliches eigenes Vermögen besitzen, würde es der k. b. Staatsregierung ungemein erleichtern, durch angemessene Staatszuschüsse die b. Universitäten auf mindestens gleiche Höhe mit allen anderen deutschen Universitäten zu erheben. Allein es werden zwar Staatszuschüsse den baierischen Universitäten bewilligt, jedoch in verhältnismässig so geringem

Deutschland, bei dem Volke der Denker, nicht für möglich halten sollte, und die zu ertragen in der That himmlische Geduld erfordert. Gleichviel, je mehr ich genöthigt war, meine Schriftstellerthätigkeit in kleinere Arbeiten zu zersplittern, um so grösseren Werth musste ich darauf legen, dass sie aus ihrer Zerstreuung in ein wohlgeordnetes Ganzes versammelt würden, weil sie nur so die ihnen mögliche Wirkung zu üben vermögen. Volle Freude hätte ich daher an dieser Schriftensammlung nur haben können, wenn sie gleich von vornherein darauf angelegt worden wäre, das Ganze meiner bisherigen Schriftstellerthätigkeit in chronologischer Reihenfolge zu umfassen. Diese Freude sollte mir nicht vergönnt sein und so musste ich mich denn der Nothwendigkeit fügen, mit zwei Bänden zu versuchen, ob dann noch auf andere Weise zu dem Ganzen zu gelangen wäre. Ich beuge mich einer Nothwendigkeit, die ich an sich für keine halten kann. Denn eine vollständige Sammlung meiner Schriften hätte schon darum auf eine auch buchhändlerisch genügende Zukunft sollen rechnen dürfen, weil sie durch ihre Beziehungen zu Baader, jedenfalls einem der grössten Philosophen aller Zeiten, und zur Geschichte der deutschen Philosophie sich nicht bloss ganz erheblich förderlich, sondern geradezu unentbehrlich erweisen werden. Desshalb erwarte ich allerdings mit Zuversicht, dass wenigstens auf dem von dem Herrn Verleger eingeschlagenen Wege die Sammlung vollständig zu Stande kommen wird.

Betrage, dass sie stets hinter den vorhandenen Bedürfnissen zurückbleiben. Wenn man vergleichen wollte, in welchem Verhältnisse die deutschen Staaten Staatsmittel für den öffentlichen Unterricht überhaupt und für ihre Universitäten insbesondere bestimmen und verwenden, so würde sich herausstellen, dass Baiern in dieser Rücksicht hinter den meisten, wenn nicht hinter allen, zurücksteht. Auch dass die Beamten der verschiedenen Rangstufen im b. Ministerium des Cultus und der Unterrichts-Angelegenheiten hinter den entsprechenden Rangstufen in den andern b. Ministerien rücksichtlich ihrer Gehaltsverhältnisse zurückstehen, wüsste ich aus nichts Anderem zu erklären, als daraus, dass bei diesen Einrichtuugen und Anordnungen die Einsicht in die Bedeutung der Wissenschaft für das Staatsleben gefehlt hat, und dass man noch immer fortfährt, im Grossen und Ganzen die Wissenschaft in Baiern als das Aschenbrödel zu behandeln. Zu welchem Ende der Dinge Diess und Anderes hinzuführen droht, kann jedem Politiker klar sein.

Baader ist nicht bloss der tiefsinnigste, er ist eben darum auch der deutscheste der deutschen Philosophen. Keiner hat in gleichem Maasse sich in der Continuität des Entwickelungsganges der deutschen Philosophie gehalten. Man kann die ganze Kette von Philosophen von Albert dem Grossen an bis Oetinger und Hamann: Meister Eckart, Tauler, Nikolaus Cusanus, Frohnhofen, Paracelsus, Weigel, J. Böhme, als Vorläufer Baaders bezeichnen und behaupten, dass alle fruchtbaren Wesensgedanken dieser Forscher in Baader aufgenommen und erhalten sind. Leibniz dagegen zündete seine philosophische Fackel zunächst an Cartesius an, wenn er auch für seine Metaphysik Anregungen von Nicolaus Cusanus empfing und in seinen theologischen Schriften vieles aus den Theosophen des Mittelalters und der Reformationszeit geschöpft hatte, Kant möchte man fast einen durch eine Ader deutschen Geistes potenzirten Engländer nennen, Fichte, Schelling und Hegel trübten ihr angeborenes kräftiges deutsches Naturell durch eine trotz alles Gegenstrebens nicht überwundene Abhängigkeit von Spinoza, die bei Schelling nur später bis auf einen gewissen Punkt seinem ursprünglichen Naturell in der Zuwendung zu deutschen Quellen wich. Herbart trägt in seiner philosophischen Physiognomie nur anders wie Kant wieder eher das Gepräge eines Engländers, als eines Deutschen. In Bezug auf die neueren deutschen Philosophen seit Leibniz verhält sich Baader, ächt deutsch, nicht entfernt lediglich verneinend, sondern scheidend zwischen Wahrem und Irrigem, anerkennend sogar in hohem Grade die beziehungsweise grossen Verdienste dieser Forscher und selbst noch bezüglich greller Irrthümer nicht selten hervorhebend, dass auch das sein eigenthümliches Verdienst habe, durch redliche Forschung wenigstens Anderen evident gemacht zu haben, welche Wege ferner schlechterdings nicht mehr einzuschlagen seien. Das wirkliche Verdienst der Forscher wurde von keinem Philosophen redlicher, aufrichtiger, uneigennütziger und anerkennungsfreudiger hervorgehoben als von Baader, wo immer er es fand, auch das nur neue Entdeckungen einleitende und vorbereitende, wie selbst das negative fand seine Würdigung bei ihm. Erschöpfende Betrachtung lag dabei freilich nicht in seiner Art, aber niemals hat es eine philosophische Kritik gegeben, die so blitzartig mit wenigen Sätzen in das innerste Herz der beurtheilten Systeme getroffen hätte und man sagt nicht zu viel, wenn man ihn, den grössten Begründer und Aufbauer

des Positiven, zugleich den eminentesten Polemiker nennt. Ganz so wie er wollte, dass der ächte Wissenschaftsforscher den aus Babylon zurückgekehrten Israeliten bei dem zweiten Tempelbau gleichen sollten, führte er selbst in der einen Hand die Mauerkelle und in der anderen das Schwert. Und nicht bloss gegen die Heiden der Wissenschaft führte er das Schwert, sondern mit gleicher Schärfe gegen die verweltlichenden Hierarchen, wie gegen die Bigotten und die Pietisten. Sobald man es verstehen lernen wird, seine blitzartigen Beleuchtungen fast aller Philosophen der alten, der mittleren und der neueren Zeit gründlich zu verwerthen, wird die Behandlung der Geschichte der Philosophie noch um eine Stufe höher gerückt werden, als sie bereits durch die unleugbar grossen verdienstvollen Leistungen Schellings, Hegels und Schleiermachers wie mehrer ihrer Nachfolger gerückt worden ist. Man wird auf den ersten Blick diese Behauptung ganz exorbitant übertrieben finden, Baaders Aeusserungen über die ganze Reihe von Philosophen viel zu zufällig, kurz, unvollständig, abgebrochen finden wollen, um ihnen eine so grosse Bedeutung zuzutrauen. Aber man übersieht die Intensivität und treffende Schärfe der Aeusserungen Baaders, in deren einzelnen Sätzen eine Welt von Folgesätzen erkennbar eingeschlossen liegt und die sämmtlich von der von den Andern unerreichten Höhe seines Grundstandpunktes getragen werden.

Viele halten die Philosophie seit Hegel für zurückgegangen oder in einem chaotischen Zustand begriffen, weil sie kein philosophisches Haupt erblicken können, das die andern Philosophen um eines Kopfes Länge überrage. Sie haben nur nicht bemerkt, dass dieses Haupt der nachhegelschen Philosophie mitten unter ihnen wandelte, da Niemand Anderer dieses Haupt war und ist als Baader, dessen Tiefe von keinem der namhaften Philosophen seit Hegel, Alles in Allem gerechnet, erreicht, geschweige übertroffen worden ist. Ein König braucht noch nicht gekrönt zu sein, um sein Herrscherrecht anzutreten, und Baader hatte es bereits angetreten in der Weise, in welcher auf dem Gebiete der Philosophie allein die Rede sein kann, wo nur freie Heeresfolge erwartet und geleistet wird, schon vor der Akme der Herrschaft der Hegelschen Philosophie. Denn schon damals war die Wirkung des Baaderschen Geistes auf die Geistesgrössen der deutschen Nation mächtiger als von den Unterofficieren und Gemeinen der Philoso-

phie der Blödigkeit ihrer Augen gemäss erblickt wurde. Schon damals hatte sich mit durch den Einfluss der intensiven, durchdringenden Darlegungen, wenn man will, genialen Effulgurationen Baaders ein tiefgreifender Umschwung Schellings vollzogen, schon damals war keiner von den namhafteren Mitforschern Schellings, Steffens, Schubert, Görres, Eschenmayer, Berger, Troxler, Wagner, Kanne, Raumer u. A. von Baader ganz unberührt geblieben und während dieser Einfluss bei Mehren von den Genannten sehr tiefgehend war, kann er selbst für Schleiermacher nicht ohne alle Bedeutung gewesen sein. Es wird sich noch herausstellen, dass Schleiermacher Baaders Schriften wohl kannte. Wenn er meines Wissens Baaders Namen nie nennt, nie bei seiner doch auf dem Grunde Calvins ruhenden Theologie ein Wort der Polemik gegen Baader vorbringt, so kann diess unmöglich auf Geringschätzung beruht haben. Allein die Wirkung Baaders ging schon damals weit über diese Kreise hinaus, sie berührte die Dichter, wie namentlich schon früh Novalis, selbst den bejahrten Göthe, trotz seiner Widerhaarigkeit L. Tieck, später Jean Paul, Lenau, J. Kerner u. A. Namhafte Staatsmänner in den deutschen Bundesstaaten wandten sich in schwierigen Fragen um Rath an ihn und er empfing Besuche von Fürsten und hohen Herren der verschiedensten Art und aus den verschiedensten Ländern Europa's. Als er später (1826) seine Lehrwirksamkeit an der eben von Landshut nach München verlegten Hochschule eröffnet hatte, sah er sich, wenn vielleicht auch nicht ununterbrochen, so doch häufig, von einzelnen geistreichen jüngeren und älteren Männern aus fast allen europäischen Nationen umgeben. Man konnte da dem Franzosen wie dem Engländer, dem Dänen wie dem Schweden, dem Russen, Polen und Ungar, dem Schweizer, dem Griechen und Italiener begegnen, von den Deutschen der verschiedensten Stämme nicht zu sprechen. Schwerlich ging auch nur ein Einziger, mit Ausnahme etwa des Herrn C. Seebold, von ihm, ohne tiefgehende Eindrücke empfangen zu haben und ohne von Bewunderung für des einzigen Mannes unvergleichliche Redegabe und bei allem Feuer stets besonnene, scharfe und klare Gesprächslebendigkeit hingerissen worden zu sein *). Ein geistreicher Franzose, ich erinnere mich

*) Wenn Fr. v. Thiersch, der wenigstens damals nicht im Geringsten von dem wahren Verhältniss Baaders zu Schelling unterrichtet war,

nicht mehr genau war es Graf Montalembert, oder der nachmals berühmte Kanzelredner Lacordaire oder Rio, es geschah aber in meinem Beisein, sagte eines Tages zu Baader: „Wenn Ihre brillant genialen Gedankenblitze in französischer Sprache, Form und Weise in Frankreich gedruckt erschienen, so würden sie mit Gold aufgewogen werden und die Erscheinung Ihrer Persönlichkeit in Paris würde Alles in Enthusiasmus versetzen.“ Von andern Franzosen, namentlich von Lerminiere, hörte ich gleich bewundernde Aeusserungen, dergleichen auch von Männern anderer Nationen nicht fehlten. Trotz der hervorragenden Leistungen Baaders geschah in Baiern so gut wie nichts für ihn, obgleich König Ludwig I. des Philosophen Genie wohl kannte, wie er denn nach dessen Tode seiner Kenntniss von der Bedeutung desselben durch Aufnahme seiner Büste in die Wallhalla Ausdruck gab. Dagegen, worauf es vor Allem ankam, dem Manne das seiner am meisten würdige Denkmal, die Sammlung seiner Werke mit Hinzunahme einer hinreichenden Auswahl von Partieen seines reichen (auch heute nicht erschöpften) literarischen Nachlasses, zu stiften, lehnte der reiche König ab. Diess wäre wohl schwerlich gesche-

---

Baader in einem Anfall witziger Laune als *Σχελλίγγιος μαίνομενος* bezeichnen zu dürfen glaubte, so würde er es besser getroffen haben, wenn er den späteren Schelling den *Βααδερος μαίνομενας* genannt haben würde, wenigstens haben auch Andere wie Erdmann etc. eingeräumt, dass der spätere Schelling weit mehr als Baaderianer erscheine, denn Baader je sich als Schellingianer gezeigt habe (nur leider als *μαίνομενος*), wobei nur zu erinnern, dass Baader der ersten Philosophie Schellings niemals gehuldigt und sie noch weit durchgreifender und entschiedener verworfen hat als die zweite, in welcher Schelling Baader unglücklich genug nachzuringen sich verurtheilt fand. Die bei allem Schwung und bei aller Kühnheit überall besonnenen und mannhaft markirten Darlegungen Baaders lassen in Betracht der inneren Consequenz und des bedeutenden Wahrheitsgehaltes gar keinen Vergleich zu mit den zwar in prachtvoller Sprache, grandiosen Entwürfen, genialen Gedankenzügen geschriebenen Werken Schellings, deren grossartige Anregungen doch in Gesellschaft von zahlreichen Schwärmereien, Extravaganzen und Excentricitäten sich befinden, wesshalb die behauptete Geistesverwandtschaft beider Forscher nur unter ganz erheblichen Einschränkungan eingeräumt werden kann. Von Ferne hält man ihre geistigen Gesichtszüge für ähnlicher als die irgend anderer Forscher, aber bei ganz naher Betrachtung verliert diese Aehnlichkeit ganz erheblich.

hen, wenn Seine Majestät Ruhe und Geduld genug gehabt hätten, sich gründlich über die wahre Natur der Opposition Baaders gegen den Ultramontanismus und Romanismus zu unterrichten und seine Lieblingswissenschaft, die Geschichte, im Geiste der Baaderschen Principien zu betrachten. Sein glorreicher Sohn und Nachfolger, unvergesslichen Angedenkens, König Maximilian II., verhielt sich zu Baader und seinen Leistungen vollkommen gleichgültig, und wandte sein Vertrauen, seine Hochachtung und Liebe Schelling in einem Maasse zu, von welchem ich nicht leugne, dass es neben Ueblem manche gute Früchte brachte, welches aber den edeln, wissenschaftlichen Verständnisses der Religion hochbedürftigen König ganz unvermeidlich in einen tiefen Zwiespalt seines Denkens mit seinem Glauben verwickeln musste, weil er, je tiefer er in den Geist der zweiten Philosophie Schellings eindrang, um so deutlicher gewahren musste, dass der Halbpantheismus Schellings zu den Lehren der katholischen Kirche wie die Faust auf das Auge passe*).

Das wahre Verhältniss der Lehren Baaders zur ersten und zweiten Philosophie Schellings blieb offenbar dem König Maximilian zeitlebens unbekannt und als er endlich in Folge der wachsenden Bedeutung der im Fortschreiten begriffenen Gesammtausgabe der Baaderschen Werke doch etwas von der Bedeutung Baaders erfuhr, wusste er diesen grossen Forscher von keinem anderen Gesichtspunkte aus aufzufassen, als dass er ein Rivale Schellings gewesen sei. Diese vermeintliche Rivalität, die wohl

*) Dieser Halbpantheismus Schellings ist meines Wissens nirgends schärfer dargelegt, als in Hambergers Schrift: Christenthum und moderne Cultur (Erlangen. A. Deichert). Wenn Schelling die Hegelsche Philosophie, die er geistreicher kritisirte als die Hegelianer zugeben wollen, als eine blosse Episode der deutschen Philosophie bezeichnete, so hatte er nur nicht bedacht, dass, wenn dem also wäre, mit gleichem Rechte die ganze pantheistische Fichtisch-Schelling-Hegelsche Philosophie in dem grossen Entwickelungsgang der deutschen Philosophie eine, wenn auch geniale, Episode genannt werden könnte. Seit dem Eintritt des Christenthums ist alle pantheistische Philosophie als hinter ihrer Zeit zurückgeblieben zu betrachten oder als hinter sie zurückgefallen. Das Mittelalter wie die Uebergangszeit aus diesem zur Neuzeit haben mehrere solcher Rückfälle erlebt, die ebenso überwunden wurden wie der letzte Rückfall bereits überwunden ist, wenn es auch an Nachzüglern des geschlagenen Pantheismus keineswegs fehlt.

äusserlich vorhanden zu sein scheinen konnte, innerlich aber von Seiten Baaders nicht vorhanden war, weil er sich in allen Principien Schelling überlegen wusste und mit Recht überzeugt war, dass Schelling hinter ihm zurückblieb und in seiner Annäherung ihn keineswegs erreichte, diese vermeintliche Rivalität war S. M. dem König Maximilian II. unangenehm, weil Schellings allerdings geniale und imponirende Geistesart ihn übermächtig ergriffen hatte und weil seine Erhebung Schellings zum grössten Philosophen der Deutschen in Folge der fortschreitenden Aufhellung der Bedeutung Baaders vielleicht von der Wissenschaft doch nicht Bestätigung erhalten konnte. Daher bedurfte es einerseits der kräftigen Verwendung des Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten, welches schon vorher für die Fortführung des Werkes die für die Mittel des ihm zur Verfügung unterstellten Taxfondes bedeutende Summe von 2000 fl. nach und nach bewilligt hatte, der k. Akademie der Wissenschaften, deren Vorstand, Fr. v. Thiersch, mit gewohnter Energie meines Wissens verlangten Bericht erstattete und der zu Begutachtungen der Unterstützungswürdigkeit wissenschaftlicher Werke niedergesetzten k. Commission, andererseits der bekannten überaus grossen Herzensgüte und Gerechtigkeitsliebe des Königs Maximilian, um ihn, den grossen Förderer der Wissenschaften, zu bestimmen, dem schon weit über die Hälfte seiner Bände hinausgeschrittenen Werke aus der k. Cabinetscasse erst die Summe von 1000 fl., dann noch die von 1200 fl. zu bewilligen und nachträglich anzuordnen, dass das ganze Werk als mit Unterstützung Seiner Majestät erschienen zu bezeichnen sei. Diese Anordnung schien mir die Bereitwilligkeit des Königs einzuschliessen, die noch zur völligen Deckung der Kosten des Werkes fehlende Summe von 2000 fl. zur Verfügung stellen zu wollen, weil, da diese Summe auf die Kosten der Gesammtheit der früher erschienenen Bände zurückzubeziehen war, nur bei solcher Bewilligung mit völliger Wahrheit gesagt werden konnte, dass das ganze Werk mit Unterstützung Seiner Majestät erschienen sei. Es fehlte auch diessmal keineswegs an der grossherzigen Bereitwilligkeit des bezeichneten k. Staatsministeriums, welchem ich schon so grossen Dank schuldete, besonders da auch die früheren beiden Bewilligungen des Königs ohne seine kräftige Befürwortung kaum erlangt worden wären, meine Angelegenheit bei dem König zu unterstützen. Es ist nur nicht klar, wie es kommen

konnte, dass mein Gesuch anstatt der k. Commission für inländische Literatur, die es sicher ohne alle Bedingung begutachtet haben würde, jener zweiten für allgemeine oder nicht-baierische Literatur eingesetzten Commission unterbreitet werden konnte, welche nun den Charakter der Angelegenheit so sehr verkannte, dass sie in ihr nicht eine Ehrensache des Königs, was sie in Folge der an mich ergangenen keineswegs erbetenen Weisung war, erblickte, sondern mir erklären liess, dass sie ihre Entscheidung für oder gegen mein Gesuch von der Vorlage einer vollständigen Nachweisung meiner Ausgaben und Einnahmen bezüglich des Werkes abhängig machen zu sollen glaube. Hierin erblickte ich nun nicht bloss eine Preisgabe der Ehrensache des Königs, sondern auch nach Lage der Dinge eine ungeziemende Zumuthung an mich, zumal das geringste Nachdenken zu der Erkenntniss führen musste, dass man meine indirekten Opfer für das Werk, welchem ich wegen der inneren und äusseren Schwierigkeiten, des Mangels ausreichender Theilnahme der wissenschaftlichen Welt und lange genug des Mangels der Unterstützung von Oben achtzehn der besten Lebensjahre hatte widmen müssen, auch mit der Begutachtung einer Summe von 10,000 fl. nicht völlig vergütet haben würde. Eine solche Vergütung habe ich nie verlangt, überhaupt keine, aber ich kann doch nicht umhin zu sagen, dass, wenn sie mir unverlangt geboten worden wäre, so würde ich, so gewiss als die Sonne die Erde beleuchtet, in Verwendung dieser Mittel für meine umfassenden, leider gehemmten Plane für die Hebung der Philosophie schon früher oder doch heute eine Bewegung im Gebiete der Philosophie hervorgerufen oder doch bedeutend gefördert haben, welche an wohlthätigem segenreichen Einfluss hinter keiner früheren Epoche zurückgeblieben wäre. Wer dieser Sprache gänzlichen Unglauben entgegensetzt oder doch die Achseln darüber zuckt, der möge vor Allem erst Baaders, meines grossen Lehrers Werke vollständig und gründlich studiren, die Schriften der Jünger Baaders, vorzüglich Hambergers und Lutterbecks *), und endlich meine

*) Von den Schriften Hambergers erinnere ich vorzüglich an sein Werk: Gott und seine Offenbarung; Leben und Lehre J. Böhmes; biblisches Wörterbuch Oetingers; die Theologie aus der Idee des Lebens von Oetinger; Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie; Christenthum und moderne Cultur. Auch darf seine neue Ausgabe der

Einleitungen zu Baaders Werken, diese Sammlung meiner Schriften, die von mir herausgegebenen Schriften: Zweite Auflage der Societätsphilosophie Baaders (1865), und die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baaders Werken (1868) eingehender Prüfung unterwerfen. Dann wollen wir weiter miteinander reden. Der an mich, wie oben bemerkt, ergangenen Aufforderung in Betreff der verlangten Vorlage fügte ich mich um so weniger, als ich, abgesehen von der erwähnten doppelten Rücksichtslosigkeit, in der Zahl der Mitglieder der k. Commission nur einen einzigen Mann gewahren konnte, dem eine Einsicht in die Bedeutung Baaders zuzutrauen war. So nahm ich denn mein Gesuch zurück, weil mir die Sache, die ich vertrat, viel zu hoch stand, um sie der Gefahr einer förmlichen Abweisung auszusetzen vor dem Forum von Männern, welchen ich weder Rücksicht für die Würde des Königs, noch Takt für mich, noch Einsicht in die Bedeutung Baaders und der Gesammtausgabe seiner Werke zuschreiben konnte. Es ist erfreulich, dass König Maximilian II. von Baiern seiner Hochstellung und Hochachtung eines der grossen Philosophen der Deutschen in so glänzender Weise durch das Grabdenkmal in Ragaz, durch das bronzene Standbild in München und Anderes wahrhaft königlichen Ausdruck gab. Aber es ist zu bedauern, dass der verewigte grossherzige König Maximilian, sonst so offenen Blickes für jede Art grosser wissenschaftlicher Verdienste, kein Auge für die Grösse Baaders hatte, und statt ihn gleicher Ehre für würdig zu erachten, ihm keinerlei Zeichen der Anerkennung gab und nicht bedachte, dass es nicht gut sei, das alte Sprichwort zu bestätigen, dass der Prophet in seinem Vaterlande nichts gelte. Es war doch nicht schwer, schon damals zu erfahren, dass Baader der grösste aller Philosophen sei, welche Baiern jemals hervorgebracht hat, dass er ohne alle Frage der grösste Philosoph der katholischen Welt Deutschlands sei, und dass er jedenfalls unter den grossen Philosophen des neueren Deutschlands überhaupt eine der ehrenvollsten Stellen einnahm. Auch wenn es wahr wäre,

---

Predigten Taulers erwähnt werden. Von Lutterbecks Schriften sind besonders erwähnenswerth, seine Hermenien, seine Schriftbegriffe (Hauptwerk, viel benützt, wenig genannt), seine verschiedenen Schriften über Baaders Lehren. Sein Vortrag: Die Freunde Pindars, gehört weniger hierher. Ihn kennen zu lernen, wird aber doch Manchen erfreuen.

dass Schelling ihn als genialer schöpferischer Philosoph überrage, würde ein philosophiefreundlicher König von Baiern wohlgethan haben, die bemerkten Momente mit in die Wagschale zu legen und den genialen Baier Baader dem genialen Schwaben Schelling gleicher Ehre für würdig zu erachten. Nun aber ist gar nicht einzuräumen, dass Schelling Baader in der Hauptsache, worauf es in der Philosophie ankommt, überrage und es ist vielmehr das umgekehrte Verhältniss zu behaupten. Es kommt in der Philosophie vor Allem nicht auf eine Prachtsprache, wie die Schellings, sondern vor Allem auf die Tiefe und Wahrheit der Gedanken und auf die innere strenge Logik der Durchführung an. Wenn sich zu solchen Vorzügen eine Darstellungskunst, wie die eines Platon, eines Jakobi, eines Schelling gesellt, so ist das hochwillkommen und herrlich. Schlimm aber ist es, wenn die Prachtsprache jene Erfordernisse ächter Philosophie mehr oder minder ersetzen soll. Wohl hat Schelling einen momentan glänzenderen äusseren Erfolg seiner ersten Philosophie aufzuweisen, einer Philosophie, die sich aber als unhaltbar erwies und von ihm selbst nachher, wenn auch unter Einschränkungen, aufgegeben werden musste. Seine zweite Philosophie erfreute sich so wenig eines nennenswerthen Erfolges, dass sogar Stimmen übertriebener Geringschätzung laut werden konnten. Die besseren Elemente in ihr stammen entweder geradezu aus Baaders Philosophie oder sind doch in ihr enthalten, und weil Schelling in der tieferen Richtung seiner zweiten Philosophie Baader entfernt nicht erreicht hat, so ist es auch ganz begreiflich, dass der äussere Erfolg, den Baader heute aufzuweisen hat, wiewohl er noch nicht seinen Höhepunkt erreichte, weit über den der zweiten Philosophie Schellings hinausgeht. Ist es auch weit übertrieben und ungerecht, wenn Michelet die zweite Philosophie Schellings der Geistlosigkeit beschuldigt, wenn Hermann sie sogar (im Ganzen) als eine Verirrung des menschlichen Geistes bezeichnet, so wird doch auch der entschiedenste Gegner Baaders nicht wagen, seine Philosophie so enorm niedrig zu taxiren, wie die zweite Schellingsche Philosophie von Michelet und Hermann, zweien sehr verschiedenartigen Philosophen, taxirt worden ist. Die Urtheile Anderer darüber sind zwar nicht so grell, aber auch die Anerkennendsten für das Genie Schellings bedauern erhebliche Verirrungen des späteren Schelling, wie Sengler, Erdmann, Rosenkranz; — selbst Beckers und K. Ph. Fischer können

sich nicht ganz ausschliessen. Wie konnte es kommen, darf ich hier fragen, dass, obwohl meine unwiderlegten und unwiderleglichen Nachweisungen über das wahre Verhältniss Baaders zu Schelling und dieses zu jenem schon im Jahre 1850 öffentlich erschienen waren, doch in ganz München, wo es an einer ziemlich grossen Zahl von Männern nicht fehlte, welche das wahre Verhältniss Baaders zu Schelling sehr wohl theils ohne mich, doch grösstentheils erst durch mich kannten, nicht Einer sich fand, der den doch so empfänglichen, aller Wahrheitserkenntniss offenen König Maximilian II. auf meine Nachweisungen hingewiesen hätte? Da es nicht geschah, so kam es, dass der minder tiefe und also minder bedeutende schwäbische Philosoph Schelling von dem König dem tieferen und also bedeutenderen baierischen Philosophen Baader vorgezogen und enorm vorgezogen wurde. Die Folgen davon sind keineswegs gleichgültig und lasten heute noch mit Bleigewicht auf meinen wissenschaftlichen Planen und Bestrebungen, Baiern zum Ausgangspunkt der Erhebung einer Philosophie zu machen, welche, tiefsinniger und wahrheitsgehaltvoller als die zur Vorherrschaft gelangten philosophischen Systeme, allein die Fähigkeit in sich tragen dürfte, die zersplitterten und zerrissenen, wenn auch noch so hoch begabten, Geister Deutschlands tieferer Einigung entgegenzuführen und dereinst in ihren Hauptgrundlagen zur allgemeinen Weltphilosophie zu werden.

Wer noch keine Vorstellung von der Grösse Baaders als Denkers gewonnen haben sollte, der möge nur einmal die Kritik verfolgen und genau beachten, welche Baader nur leider zerstreut, in seinen Schriften an Kant, Fichte, Schelling und Hegel geübt hat. Es ist das die grossartigste Kritik, die je geübt worden ist und es fehlt ihr nur der stetige Zusammenhang der Darlegung und allenfalls erschöpfendere Entwickelung, um auch als solche auf den ersten Blick erkannt zu werden. Die freudige Anerkennung der grossen Verdienste dieser genialen Forscher befängt ihn doch nicht einen Augenblick und hindert ihn nicht, ihre Irrthümer mit den Blitzen seines Geistes aufzudecken und scharf zu beleuchten, schlagender, kürzer und überraschender als jeder Andere. Weiss er die grossen Züge in Kant überhaupt zu achten, und insbesondere seinen tiefen Zug zum Theismus, den er in der Gesinnung wenigstens nie verleugnete, seine streng sittliche Rich-

tung, seine geniale Teleologie, seine Anfänge einer tiefergehenden dynamischen Naturphilosophie, Elemente, die nur der Richtigerstellung bedurften, hoch zu schätzen, so gleicht doch kaum etwas der einschneidenden Schärfe und schlagenden Kraft, womit er Kants Subjektivismus und mit ihr verschwisterte metaphysische Unwissenheitslehre und seinen theologischen Rationalismus in das innerste Herz trifft. Den Pantheismus der Andern wirft er mit spielender Genialität über den Haufen und weiss sich doch das Auge offen zu halten für die nach den verschiedensten Seiten hin gerichteten genialen Lichtblicke dieser Forscher und die der Klärung fähige Gedankenfülle, womit sie die Philosophie bereichert haben. In dieser gesammten Kritik und Polemik findet sich nirgends auch nur eine Spur von Animosität, Uebereifer oder vollends von confessionellem Gezänk, obgleich Baader seinen Katholicismus, wie er ihn in tiefsinnigster Auffassung ergriffen hatte, niemals verleugnete, auch nicht in seinen letzten Lebensjahren, nachdem er seine antiromanischen und antiultramontanen Schriften geschrieben hatte*). Höchstens tritt in jener Polemik hie und da eine drastische Derbheit hervor, welche mit der alle Winkelzüge verachtenden Aufrichtigkeit, unbedingten Geradheit und seltenen Kräftigkeit seines Naturells zusammenhing. In erregterer Schärfe sind nur einige wenige Aeusserungen gegen auffallende Irrungen der späteren Philosophie Schellings gefallen, nachdem eine Reihe rücksichtsloser Verfehlungen Schellings gegen das früher stattgehabte Freundschaftsverhältniss zu Baader vorgefallen waren. Die Eifersucht Schellings, welche sich unter Anderen in missgünstigen Deutungen kühner Schritte Baaders, z. B. seiner russischen Reise, offenbarte, erlosch auch mit dem Tode des Letzteren nicht und verleugnete sich noch in Berlin in den Anfängen der fünfziger Jahre des Jahrhunderts nicht, als er von dem verewigten König Friedrich Wilhelm IV. von Preussen auf Anlass der Empfehlung eines namhaften Mannes gefragt: ob es geeignet sei, die im Beginn begriffene Gesammtausgabe der Werke Baa-

*) Der Gegenwart scheint das Verständniss für den Genieblick Baaders in der kirchlichen Frage noch gänzlich zu fehlen. Dafür hat sich freilich die Verläumdung seiner Beweggründe zu seinen Aeusserungen über diese Frage nach dem Laufe der Welt theils in frecher, theils in leichtsinniger Weise hinlänglich eingestellt. Kommen wird der Tag, an dem auch hier Licht wird.

ders zu unterstützen, mit eminenter Schlauheit antwortete: „Da brauchen sich Euere Majestät nicht zu betheiligen; dieses Werk bringt sich schon durch sich selber fort.“ Hätte Schelling schlauer antworten können, wenn er dem Werke Förderung entziehen wollte, ohne sich der Gefahr auszusetzen, durch Herabsetzung *) Baaders sich bei dem genialen König, der gewiss nicht ohne alle Kunde von dem Genie Baaders war, zu compromittiren **)? Schelling

*) Die Herabsetzung Baaders würde auch Schelling sehr schlecht zu Gesicht gestanden haben, ihm, der unter den Ersten war, welche die Genialität Baaders erkannt und laut gepriesen hatten. Von welchem Einfluss Baader auf Schelling fast Zeitlebens gewesen ist, mag man auch daraus erkennen, dass in den sämmtl. Werken des Letzteren an sechszehn verschiedenen Stellen ausdrücklich auf den Erstern Bezug genommen ist, und zwar niemals polemisch oder gegnerisch.

**) Ich kann auch darin nur einen Zug der Missgunst erblicken, wenn Schelling früher in München dem Kronprinzen Maximilian von Baiern die Vorstellung beibrachte, dass sich seine Fürsorge, wenn er den Thron besteigen werde, nicht auf die Philosophie zu erstrecken habe, weil Philosophie stets nur in reiner Spontaneität sich entwickelt habe und nicht künstlich hervorgerufen werden könne. Dieser Grund ist nicht triftig, weil eine solche reine Spontaneität nie existirt hat, sondern immer nur eine, die nicht aller äusseren Hilfsmittel und Förderungen entbehrt hat und die oft bei grösseren Förderungen auch Grösseres geleistet haben würde, wie besonders bei Baader deutlich ist. Wenn ein Fürst philosophischen Bestrebungen Förderungen und Unterstützungen zuwendet, so muss diess nicht nothwendig zu einer künstlichen Hervorrufung einer philosophischen Scheinblüthe führen oder entarten, widrigenfalls ist nicht abzusehen, warum fürstliche Unterstützung anderer Wissenschaften nicht ebenfalls eine künstliche Hervorrufung von Scheinblüthen der Wissenschaft sein sollte, und was den allenfalls möglichen Missbrauch betrifft, so wird die Gefahr desselben keinesfalls grösser bei den Philosophen als den andern Wissenschaftspflegern genannt werden können. Mit fürstlichen Unterstützungen können weder im Gebiete der Philosophie, noch in dem der andern Wissenschaften Genies geschaffen werden, aber vorhandene Begabungen höherer Grade können durch verdiente Erhebung über die gemeinen Lebenssorgen in Stand gesetzt werden, weit Grösseres zu leisten, als crasse Lebensnoth ihnen abzuzwingen vermöchte. Was grosser Noth abgerungen werden muss, trägt meistens in irgend einem Grade das Gepräge der Verkümmerung in dieser oder in einer anderen Weise, was zwar in einem anderen Gebiete und cum grano salis verstanden bei dem Vergleich Göthe's und Schiller's deutlich genug ist. Und sollte die Vermuthung unbegründet sein, dass Kant und Fichte, wenn es ihnen, be-

konnte sehr gut wissen und musste es wissen, dass es nach den Zeitverhältnissen und der Verfassungsform der Baader'schen Schrif-

---

sonders dem Letzteren, in der Jugend weniger schlecht ergangen wäre, zu grösseren Leistungen gelangt sein würden, und sie sich nicht so sehr in ihre idealistischen Einseitigkeiten und Extreme verstrickt haben würden? Oefter vielleicht als man denkt mag der einseitige Idealismus seinen Ursprung in der Reaction des in seinem Selbstgefühl durch äussere Lebensnoth gekränkten und verletzten Geistes gehabt haben, der eine Art Rache an der Materie nehmen wollte durch ihre Verachtung oder doch Herabsetzung zu einer blossen Projection des Geistes, womit er sich seiner Erhabenheit über alle Materie zu versichern suchte. Es ist nicht Alles so unbefangen rein theoretisch, was so aussieht und die Miene desselben annimmt. — Warum konnte denn Schelling dem Kronprinzen Maximilian nicht empfehlen, womit die Möglichkeit des Missbrauchs königlicher Förderungen völlig weggefallen wäre, Preisaufgaben ausschreiben zu lassen für die schwierigsten Probleme der Philosophie, für eine klassische Darstellung der Geschichte der gesammten Philosophie, dann der deutschen insbesondere und der einzelnen Zweige der Philosophie, für ein klassisches Lehrbuch der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, dann der einzelnen philosophischen Disciplinen, für eine Monographie der zehn bis zwölf grössten Philosophen der Menschheit? Welche mehr oder minder verborgenen geistigen Kräfte wären da nicht hervorgerufen und in fruchtbare Bewegung gesetzt worden! Allein auch Schellings Rathschläge bezüglich der andern Wissenschaften trugen nicht den Charakter besonders tiefer Einsicht an sich, sondern den der Beschränktheit und Engherzigkeit. Diess ergibt sich deutlich aus den Aufzeichnungen des Königs, welche H. Domprobst J. v. Döllinger in seiner glänzenden Rede: König Maximilian II. und die Wissenschaft (1864) S. 7 mit den Worten mittheilt: »Das finde ich indess doch in den Aufzeichnungen des Königs, dass er bezüglich der Wissensgebiete, die er fördern wollte, eine gewisse Beschränkung sich auferlegt hatte. Es heisst da: »»Schelling sagte mir, dass Theologie, Medicin, Jurisprudenz weniger Unterstützung von meiner Seite verlangten, weil schon viel dafür geschehen und kaum Neues zu finden sei, sollte sich aber ein besonderes Bedürfniss und Gelegenheit zeigen, dann möge ich es thun.«« Ueber diese engherzigen Rathschläge, die nirgends auch nur die Spur einer grossartigen Auffassung der edlen Absichten des Königs verrathen, liesse sich eine ganz artige Satire schreiben, was ich übrigens Andern überlasse, die etwa weniger als ich zu thun haben sollten. Herr Domprobst von Döllinger, selbst im Gebiete der Theologie eine hervorragende Grösse, ja geradezu der grösste katholische Theologe der Gegenwart, fühlte die Schwäche der Schelling'schen Rathschläge sehr wohl, begnügte sich aber mit einigen feinen Bemerkungen in gelinder Ablehnung

ten etwas kaum Zuerwartendes, ja Staunenswerthes gewesen wäre, wenn das Werk ohne in der Hand eines grossen Verlegers zu sein, vielmehr im Commissionswege einem namenlosen und mittelarmen Buchhändler übergeben, sich ganz allein durch sich selbst fortgebracht hätte. Es ist also nicht schwer zu errathen, was die (erreichte) Absicht seiner Antwort war. Hätte doch König Friedrich Wilhelm in jenem Momente einen Blick in die Zukunft werfen und den Klageruf der Cotta'schen Buchhand-

---

darüber hinwegzugehen. Mit allem Recht hat nachher Maximilian als König von Baiern nach den Anträgen Ranke's und der anderen in die historische Commission berufenen Männer die Enge der Schelling'schen Rathschläge durchbrochen und einen wirklich grossartigen Plan an deren Stelle gesetzt, in welchem auch die Geschichte der deutschen Philosophie Berücksichtigung gefunden hat. Wenn ausserdem noch die Geschichte der deutschen Aesthetik aufgenommen wurde, so begreift man nur nicht, warum die Geschichte der übrigen philos. Disciplinen ausgeschlossen werden konnte. Welche grossartigen Pläne würde Baader dem König entworfen haben, wenn ihm das königliche Vertrauen entgegengekommen wäre! Um begreiflich zu finden, was Grosses ich davon erwartet hätte, vergleiche man die Vorschläge, welche Baader hauptsächlich in Bezug auf die Akademie der Wissenschaften wiederholt gemacht hat, ohne dass sie, (Baader Band V, S. 331 ff. u. 337 ff. und Band XV, S. 510 — 516) im Geringsten beachtet worden wären. Auch würde Baader aus guten Gründen, ohne ausgedehnter Herbeiziehung nichtbaierischer Gelehrten irgend entgegen zu sein, doch die Betheiligung baierischer Geisteskräfte in stärkerem Maass, als geschehen ist, empfohlen haben, weil die Weckung inländischer Kräfte vor Allem nöthig gewesen wäre. Die geniale Kunstrichtung des Königs Ludwig I. hat für die Kunstentwickelung in Deutschland eine bedeutende Wirkung gehabt; aber wie gering ist die Einwirkung, welche sie auf das baierische Volk geübt hat! Wie mit divniatorischem Blicke hat Baader im Geburtsjahre des Königs Ludwig I. (1786) dem allenfallsigen Versuch einer solchen Kunstbeförderung in Baiern für die Bildung des baierischen Volkes eine Art Prognostikon gestellt, welches man in den Tagebüchern oder in den von mir an das Licht gestellten Weltaltern Baaders nachlesen mag. Die grossartige Beförderung der Wissenschaften des Königs Maximilian II. kann nach ihren Wirkungen auf das gesammte Deutschland noch nicht beurtheilt werden. Das aber steht fest, dass sie die Bildung des baierischen Volkes auf derselben Stufe gelassen hat, auf welcher der König sie angetroffen. Sollten darin nicht genugsame Winke und Fingerzeige liegen, wodurch sich Seine Majestät König Ludwig II. unsterbliche Verdienste um das baierische Volk erwerben könnte?

lung vernehmen können, welche kein Geheimniss daraus machte, dass ihr der Verlag der Gesammtausgabe der Werke Schellings, die freilich glänzend ausgestattet ist, einen sehr namhaften Verlust gebracht habe, einen Verlust, der sich hoffentlich seit dem wesentlich verringert, vielleicht aufgehoben hat, und der, wenn er nicht schon in Gewinn übergegangen ist, doch sicherlich noch darein übergehen wird, aber doch einmal vorhanden war und nur in der Hand eines grossen Verlegers allmälig überwunden werden kann. Wenn dies das Schicksal der Werke Schellings war, den wirklich Hunderte wenn nicht Tausende für den grössten Philosophen der Deutschen hielten, so kann man sich vorstellen, welche Schwierigkeiten ich bezüglich der Werke Baaders zu überwinden hatte, da ich für den Katholiken Baader auf die katholische Welt fast nicht zählen konnte, und in der protestantischen Welt tausend Vorurtheile gegen ihn verbreitet waren. Und dennoch fanden, so weit ich darin sehen kann, die Werke Baaders bei den Protestanten ungleich grösseren Absatz als bei den Katholiken. Man kann nicht behaupten, dass in der katholischen Welt Deutschlands die Pflege der Wissenschaft und die Betheiligung an den literarischen Erscheinungen im Allgemeinen eine besonders hervorragende sei. Es steht wohl hier im Ganzen besser damit, als in den romanischen, und vollends den slavischen Ländern. Das Beispiel der Rührigkeit der Protestanten ist in Deutschland nicht ohne Einfluss auf die Katholiken und die erkannte Nothwendigkeit, sich im Gebiete der Wissenschaft von den Nichtkatholiken nicht ganz unverhältnissmässig überflügeln zu lassen, zieht doch dem mächtigen Einfluss der hierarchischen Ordnungen, die ihrer Natur nach mehr auf die Erhaltung als auf den Fortschritt und die Bewegung wirken, einigermassen gewisse Schranken. Die Stellung und der Einfluss der Bischöfe und kirchlichen Würdenträger befähigt sie, literarischen Erscheinungen, die nicht gegen das hierarchische System oder die geradezu für dasselbe sind, durch ein in die Oeffentlichkeit geworfenes günstiges Wort einen weiten Markt des Absatzes zu eröffnen. Und ebenso vermögen sie natürlich ein ihnen mit Recht oder mit Unrecht missliebiges Werk durch einen oder einige Winke oder, wenn dienlich scheinend, durch ein über dasselbe erhobenes Geschrei, dass es ketzerisch sei oder nach Ketzerei rieche oder schmecke oder doch sonst scandalös sei, in der katholischen Welt Deutschlands

ziemlich brach zu legen. Sie bedürfen dazu des Verbotes von Rom gar nicht, welches ihnen in solchen Fällen sogar nicht immer wünschenswerth scheinen mag. Ein solches Geschrei war z. B. noch zu Lebzeiten Baaders gegen ihn und mich von dem damaligen, nun längst verewigten H. H. Bischof R. von Augsburg erhoben worden, als ich im J. 1835 in der Schrift: Die ewige Selbsterzeugung Gottes, Baaders Gotteslehre aus seinen zerstreuten Andeutungen in ein übersichtliches Gesammtbild, streng nach den Quellen, vereinigte, nicht, um wie Baader voraussetzte, sie zu öffentlichen Vorträgen zu benützen, wozu ich sie nicht für geeignet hielt, sondern um mir selber über den Zusammenhang von Baaders zerstreuten Aeusserungen über einen Gegenstand der Forschung von so fundamentaler Bedeutung für sein ganzes System vollkommen klar zu werden, um der herrschenden Unkunde darüber ein Ziel zu setzen und nicht am wenigsten, um Baader wo möglich zu veranlassen, diese gedrängten Grundzüge in wünschenswerther Weise weiter auszubilden. Da erhob sich, als kaum jene Schrift die Presse verlassen hatte, von Augsburg her, aus dem Munde des Herrn Bischofs R., ein Geschrei, dass in derselben scandalöse Dinge behauptet würden, dieses Geschrei verbreitete sich, meines Wissens ganz im Stillen ohne Vermittelung der Presse, durch ganz Baiern, drang selbst, wie es scheint in der Form einer Anklage, bis in das Ministerium für Kirchen- und Schul-Angelegenheiten und bis zu Seiner Majestät dem Könige Ludwig I. Dieser Monarch, der bekanntlich der katholischen Kirche stets aufrichtig zugethan war und der, was er auch gefehlt haben mag, doch öfter, als bekannt sein dürfte, dem Uebereifer der Ultramontanen wehrte, sah sich veranlasst, über die Sache und meine Person bei dem damals auf die Würzburger Universitätsverhältnisse einflussreichen Regierungs-Präsidenten Grafen von Rechberg mündliche Erkundigung einzuziehen, deren Ergebniss, wenn es ungünstig ausfiel, da ich noch im Stadium der provisorischen Anstellung, übrigens bereits als ordentlicher Professor der Philosophie, mich befand, möglicherweise meine Entfernung von der Universität, vielleicht Zurückversetzung an ein k. Lyceum, zur Folge haben konnte. Darauf schien in der That das ganze Manöver angelegt gewesen zu sein. Allein der edeldenkende Herr Regierungs-Präsident, wiewohl von straff monarchischer und streng römisch-kirchlicher Richtung, zögerte

nicht einen Augenblick mich mit aller Entschiedenheit in Schutz zu nehmen. Wenn sich das Alles so verhält, wie Sie berichten, entgegnete hierauf König Ludwig I. in seiner unumwundenen Art, so sollen die Pfaffen den Mann in Ruhe lassen. Damit war die Sache nach dieser Seite hin erledigt. Die Anklagen wirkten aber dennoch bis zum heutigen Tage fort und fanden sogar ein Echo in Werners Geschichte der katholischen Theologie, obgleich Baader längst mit triftigen Gründen gegen jene Anklagen protestirt und ich es an Erläuterungen nicht hatte fehlen lassen.

Ich kann aber hier unmöglich der ritterlichen Art uneingedenk sein, mit welcher mein grosser Lehrer in seiner unvergleichlichen Geradheit, Freimüthigkeit und Unerschrockenheit mich und natürlich zugleich sich und seine Sache vertheidigte.

Unter dem 18. Mai 1835 schrieb mir Baader von München aus nach Würzburg einen Brief, dem eine höchst interessante Beilage beigegeben war, die hier gleichfalls nicht fehlen darf. Der Brief lautete:

„Um Sie, v. Fr., von dem Rumor au fait zu setzen, welchen Ihre Schrift (libellus positus in signum, cui contradicitur, ut revelentur multorum — aures!) hier veranlasste, übersende ich Ihnen eine Abschrift meines unter dem 12. Mai an den H. Minister hierüber geschriebenen Briefes. Sie haben nun vorerst, v. Fr., nichts zu thun, als sich nicht durch Gerede oder Geschreibe einschüchtern zu lassen, und das Beste, was Sie daneben thun können, wäre, aus den älteren Kirchenlehrern Sätze über den Ternar auszuziehen, welche leicht unseren dermaligen Theologen noch scandalöser erscheinen dürften, als die in Ihrer Schrift. Ich habe einen solchen Auszug einmal angefangen, finde aber gerade dieses Excerptum nicht, bin aber überzeugt, dass man leicht z. B. aus dem H. Bernhard Mehreres übersetzen könnte, was, falls man es zuerst für Eigenes gäbe, sofort verboten würde."

Wegen meiner Professur war ich nicht einen Augenblick beunruhigt; zu Auszügen aus den Kirchenvätern, die sehr zweckmässig gewesen wären, liess mir die Sorge für meine Vorlesungen damals keine Zeit, mein Interesse war überdiess weniger solchen Nachweisungen als vielmehr der philosophischen Begründung der bezüglichen Lehren Baaders zugewendet. Die Beilage

des Briefes, Schreiben an den damaligen Herrn Minister, den Fürsten L. von Wallerstein, aber lautete also:

„Da ich von mehreren Seiten her vernehme, dass eine theologische Ineptie an meinen zwar lange genug öffentlich bekannten und von competenten Beurtheilenden anerkannten Doktrinen Aergerniss nehmen will, — ich sage nehmen, weil ich es nicht bin, der es ihr gibt, — so achte ich es meiner Pflicht gemäss, nicht meiner Person und Lehre wegen, sondern darum Euerer Durchlaucht hierüber nach bestem Wissen und Gewissen folgende gehorsamste Erklärung vorzulegen, weil ich es nicht zugeben kann, noch darf, dass man woher immer Hochdenselben über meine Lehren Dinge vorbringe, die der Wahrheit nicht gemäss sind, wie solches die Publicität sofort erweisen würde, und deren Vorbringung, sei es unter dem Vorwande der Klugheit oder der Frömmigkeit, hiemit der doppelte Vorwurf träfe — der Entstellung der Wahrheit und der Respektwidrigkeit gegen Euere Durchlaucht.

Prof. Hoffmann hat nämlich zum Behufe seiner Vorträge für gut befunden, aus meinen älteren Schriften einige Sätze zusammenzustellen, welche den — bei dem in der That nicht brillanten Zustand unserer Dogmatik — keineswegs überflüssigen Zweck haben, der Fundamentallehre des Christenthums (der Trinität) jene, nicht blinde und gedankenlose, sondern wissenschaftliche, Dignität und Autorität wieder zu vindiciren, welche selbe früher hatte, und welche sie nur durch Stagnation und Verflachung der Religionswissenschaft und durch Eingehen des älteren wissenschaftlichen Kirchenlehreramts wieder verloren hat, wie denn selbst die besseren dermaligen katholischen und protestantischen Theologen uns unverholen ihren gänzlichen Unbegriff dieses Dogma's bekennen; woraus die Gegner natürlich folgern, dass die christliche Doktrin, somit der christliche Glaube mit einer Gedankenlosigkeit (absence d'esprit) oder vielmehr mit einer Denkwidrigkeit (absurdité) d. h. mit dem Commandowort: Kopf unter und Augen zu! beginnt, und dass hiemit unter dem Worte: Andacht, nicht das Denken an und über Gott verstanden werden sollte, sondern das Nichtdenken, z. B. bei den täglich in der Messe gesungenen Worten: Genitori, Genitoque etc., welche Worte man, um den Laien keinen Scandal zu geben, ja nicht deutsch, wie Prof. Hoffmann that, aussprechen dürfte.

Da ich mich nun durch ein vieljähriges Quellenstudium hierüber eines Besseren belehrte, da ich die Ueberzeugung der ältesten Theologen und Kirchenlehrer wieder gewonnen habe, dass die Mysterien in demselben Sinne solche sind, in welchem jeder Same ein Mysterium ist und bleibt, als lange man ihn dem Aufschluss durch Wachsthum entzogen hält, dass es folglich die Bestimmung der Dogmatik nicht ist, ein Herbarium siccum oder ein in Apothekerbüchsen verschlossenes Samenconservatorium zu sein, und dass es vollends zu unserer Zeit weder mehr angeht, noch erlaubt ist, ein selbstverschuldetes Nichtverständniss dieser Mysterien z. B. uns Deutschen hinter undeutschen Worten versteckt halten zu wollen, wie man früher mit der h. Schrift mit dem armen Volke Versteckens spielte: dieses Alles und Mehreres könnten und sollten diese Theologen bereits lange aus meinen Schriften inne geworden sein, wo ihnen denn freilich die von Hoffmann aus selben ausgezogenen Sätze weder befremdend noch bedenklich erschienen wären. Um mich indessen abermal und öffentlich zum Inhalt dieser Hoffmann'schen Schrift zu bekennen, werde ich meine Vorlesungen nächste Woche mit einem Commentar derselben eröffnen, und diese Vorlesungen sofort dem Druck übergeben, in einem freien Lande, unter einem freisinnigen Könige und freisinnigen hohen Ministerium, in Philosophicis keine anderen Assisen anerkennend, als die der Publicität, und keine anderen Weihen, als die philosophischen Geistesweihen.

Ich sage: in Philosophicis, weil ich wohl weiss, dass in diesen nur zum Theil einer neuen Exposition eines alten bereits im 3. Jahrhundert fixirten Dogma's dienenden Sätzen nicht das Geringste gegen selbes enthalten ist; wesswegen ich auch nur mit Bedauern, obschon nicht ohne Befremden, vernehmen musste, dass selbst Priester höherer Ordnung über mein nicht bloss gut gemeintes, sondern mit klarem wissenschaftlichen Bewusstsein seit lange fortgesetztes Bestreben zu spotten oder selbes zu verdächtigen sich erlauben sollen, womit sie sich des Verbrechens schuldig machten, der Wiederbelebung des tiefgesunkenen Ansehens der Religionsdoktrinen selber sich zu widersetzen, und, nachdem sie vom Schlüssel der Erkenntniss keinen Gebrauch machten, diesen auch Andern — als präsumirte Accapareurs dieser Erkenntniss — zu wehren. Solche Priester müssten es sich in unseren Zeiten gefallen lassen, wenn ihnen ihre Gegner

den Vorwurf machten, dass sie durch einen derartigen politischen Servilismus (der sich mit der Würde des Priesters so wenig verträgt, als die politische Weltherrschsucht) und durch ihre Philosophobie den Laien nur zu deutlich verrathen, dass der gutgemeinte Zuruf an sie: Sapere et existere aude! keinen Eingang mehr bei ihnen findet."

Soviel man von der nirgends formulirt hervorgetretenen Anklage des Herrn Bischofs von Augsburg erfahren konnte, lief sie darauf hinaus, dass die Ausdrücke: Zeugung, Erzeugung, von dem innergöttlichen Lebensprocess gebraucht, unanständige Vorstellungen bei den Laien veranlassen könnten (was ihn die Ausdrücke: Generatio, Genitor, Genitus etc., bei den Geistlichen nicht besorgen zu lassen schienen) und desshalb als scandalös entfernt gehalten werden sollten. Und diese nichtigen, läppischen Anklagen konnten einen so grossen Rumor hervorbringen und Jahrzehnte hindurch als Hasenscheuche gegen das Studium der Baaderschen Schriften wirken! Man wüsste nicht, ob man mehr Unverschämtheit oder mehr Unverstand dahinter suchen müsste, wenn nicht einige Spuren darauf deuteten, dass noch etwas Anderes dahinter verborgen sein mochte. Es fällt mir nämlich jetzt auf, dass jene Bedenklichkeiten und Anklagen des s. Herrn Bischofs von Augsburg in einem gewissen Verwandtschaftsverhältniss zu den noch viel grelleren und noch unverständigeren Ausfällen stehen, welche Günther und Pabst in den Janusköpfen und andern Schriften gegen Baader und mich erhoben hatten, und welche wenigstens nicht minder grell neuerlich (1866) von derselben Stadt Augsburg in Herrn Gangauf's Schrift: Die Dreieinigkeitslehre des h. Augustinus, zu Tage getreten sind, des freiresignirten H. Abts Gangauf, der wenigstens früher der Günther'schen Schule angehörte oder ihr doch sehr nahe stund. Diese Verwandtschaft der Augsburger bischöflichen Anklagen mit den Vorwürfen der Günther'schen Schule machen es nicht unwahrscheinlich, dass der damalige Herr Bischof von Augsburg unter dem Einfluss irgend eines Güntherianers seine geheimen Anklagen gegen Baader und mich nach München gerichtet hat. Zur Kenntniss und Würdigung der entstellenden, missdeutenden und völlig seichten Anklagen Günthers, Pabsts und Gangaufs verweise ich kurz auf meine Vorhalle zur Lehre Baaders (1837), auf meine Einleitungen zu den Werken Baaders und auf meine Abhand-

lung: Fr. v. Baader und neuere Beurtheilungen seiner Lehren, in den Jahrbüchern für Gesellschafts- nnd Saaatswisschaften von P. Dr. Glaser (VI. Bandes 4. Heft 1866, S. 325—339, besonders S. 333 ff.), in welcher letztern Arbeit H. Gangaufs Einwürfe aus dem Grunde widerlegt worden sind.

Einen viel hemmenderen Einfluss auf die Verbreitung der Baaderschen Schriften in der katholischen Welt Deutschlands als diese Angriffe der Güntherschen Schule übten begreiflicherweise die letzten den kirchlichen Verfassungsfragen und Verhältnissen geltenden Schriften Baaders. Obgleich dieser hemmende Einfluss vorauszusehen war, durfte ich doch unbedingt diese Schriften nicht von der Gesammtausgabe seiner Werke ausschliessen, schon weil ein so bedeutender Mann wie Baader in der Totalität seiner schriftstellerischen Arbeiten erscheinen musste, gleichviel wie sich die Herausgeber zu dem Inhalt seiner letzten Schriften stellen mochten. Mit ihrer Aufnahme schien die Brücke zwischen Baaders Werken und der katholischen Welt in Deutschland, trotz seiner bekannten geharnischten Erklärung, dass er nicht entfernt der katholischen Kirche abtrünnig geworden sei, noch beabsichtige, es ihr jemals zu werden, fast abgebrochen zu sein. Als ob man in Rom seinem ausgesprochenen Katholicismus manches gegen die römischen Anschauungen Verstossende zu gut halten wolle, erfolgte von dort keinerlei Versetzung seiner Werke auf den Index und selbst als offenbar in nicht gutartiger Absicht im Jahre 1857 und, erinnere ich mich recht, genau ein Jahr darauf 1858, auffälligerweise vom anticlerikalen Frankfurter Journal aus, die Ente die Runde durch alle Zeitungsblätter Deutschlands machte, ein deutscher Erzbischof habe in Rom den Antrag auf Verurtheilung der Werke Baaders gestellt, nahm man in Rom offenbar keine ernstliche Notiz davon und Herr Oberbibliothekar Dr. Ruland, der bald nachher in einer Angelegenheit der Würzburger Universität nach Rom gesandt worden war, konnte mir, unaufgefordert und lediglich in besonderer Gefälligkeit, von Rom aus brieflich mittheilen, dass nach seinen aus eigener Bewegung angestellten Erkundigungen in ganz Rom Niemand etwas von der Absicht wisse, die Baaderschen Schriften auf den Index zu setzen. Offenbar hatte der Urheber jener Lüge das Frankfurter Journal zum Ausgangspunkt der Verbreitung gewählt, um über den Ursprung der Angabe um so sicherer zu täuschen. Dabei wurde

mit besonderer Schlauheit, der H. Erzbischof v. Geissel von Köln als der Angeber zu Rom genannt oder angedeutet, weil die Denuntiation von diesem Kirchenfürsten glaublich erscheinen konnte, da derselbe nicht lange vorher den Wunsch nach Rom hatte gelangen lassen, sich bestimmter über die Gründe der damals schon erfolgt gewesenen Verurtheilung der Güntherschen Werke aussprechen zu wollen, da nach vielfältigen Aeusserungen deutscher Katholiken die Gründe der Verurtheilung in dem bezüglichen Erlass der römischen Indexcongregation nicht hinlänglich ersichtlich geworden seien. Wie man sieht, geht aus diesem nach Rom gelangten Antrag oder Verlangen des Herrn Erzbischofs von Köln nicht im Geringsten hervor, dass derselbe irgend einen Einfluss auf die römische Verurtheilung der Werke Günthers geübt hatte und es ist ebenso nie eine Aeusserung des Herrn Erzbischofs bekannt geworden, die darauf schliessen liesse, dass er jemals die Absicht gehabt habe, bezüglich der Werke Baaders eine Denuntiation in Rom anzubringen. Vielmehr hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass der hochbegabte und hochgebildete Cardinal Erzbischof von Köln sich in einem wenn auch nicht ganz ähnlichen Verhältniss zu den Werken Baaders befand, wie der H. Cardinal Fürstbischof v. Diepenbrock von Breslau, von welchem es gewiss ist, dass er, mochte er auch die letzten Schriften Baaders nicht durchaus billigen, den Tiefsinn dieses Philosophen hochverehrte und in ihm den grössten Denker des katholischen Deutschland erblickte.

Noch als Domcapitular in Regensburg hatte der nachmalige Cardinal und Fürstbischof M. v. Diepenbrock ein Sonett auf Baader gedichtet, welches der ehem. Minister und ausgezeichnete Dichter Eduard von Schenk in der Charitas: Festgabe für 1836 (Regensburg, Pustet) veröffentlichte und das auch hier mitgetheilt werden mag:

»Was Jakob Böhm, im Morgenroth bethauet,
Von Gott und Welt und von des Geists Tinkturen,
Der Dinge Wesenheit und Signaturen,
Von Lieb' und Zorn im Centro tief erschauet;

Was Saint-Martin auf dieses Sehers Spuren
Erforscht, ersehnt, erahnet, fo[illegible]
Was dämmernd nur in [illegible]
Wie Morgenlicht auf [illegible]

Das hat sich deinem Geiste hell erschlossen,
Und ist in krystallinisch scharfen Spitzen
Zu Körnern Diamants drin angeschossen;

Seh'n wir sie einzeln funkeln schon und blitzen,
Wie erst, wenn du sie zeigst in Eins geflossen,
Zum Lichtgeschmeid in frommer Inbrunst Hitzen!«

Jene Lüge hatte indess die, wahrscheinlich wenn nicht mehr zu erreichen war, beabsichtigte Folge, dass man ziemlich allgemein erwartete, was nicht erfolgt war, und dass bei nicht Wenigen in ungenauer Auffassung die Vorstellung sich befestigte, die Setzung der Baaderschen Werke auf den Index der verbotenen Bücher sei wirklich erfolgt. Sie ist aber in der That nicht erfolgt und dürfte auch wohl schwerlich erfolgen.

Wenn es dennoch geschähe, so wäre es ein Zeichen, dass man in Rom nicht zur Erkenntniss sich erhoben hätte, in welcher Weise und auf welchen Wegen der Ausbau der Kirche zur Umfassung der gesammten Menschheit angestrebt werden sollte. Die Erhebung des Papstes zum Verständniss des Katholicismus im Geiste Baaders würde die grossartigste Bewegung in der Kirche hervorrufen, die je dagewesen, die lebendige „dynamische" Religiosität würde überraschenden Aufschwung gewinnen, die geistigen Schätze der Kirche würden nach allen Seiten zur reichsten Entfaltung gelangen und die äussere Ausbreitung derselben würde in Kurzem riesenhafte Fortschritte machen. H. Prof. Dr. Leupoldt erzählt in seiner Selbstbiographie *), dass ihm Baader gegen Ausgang der dreissiger Jahre d. J. einmal gesagt habe, „der Protestantismus sei ein auf den Katholicismus ausgestellter Wechsel, der diesem seit bald drei Jahrhunderten präsentirt werde, ohne von ihm gelöst worden zu sein, diess aber unabweislich noch werden müsse." Wohlan! Baader hat als kundiger Bergmann die Goldminen entdeckt und nachgewiesen, deren Ausbeutung und Ausprägung vollauf zur Einlösung des präsentirten Wechsels ausreichen. Es ist Zeit, dass der Wechsel eingelöst werde. Die Schätze an sich haben der Kirche nie gefehlt, es kam und kommt nur auf ihre richtige Verwerthung an.

---

*) Ein Lebenslauf und sein Ergebniss für die allgemeine Bildung, von Dr. J. M. Leupoldt. S 118. Erlangen, Deichert, 1868.

Doch genug von den Hemmungen, unter welchen ein Werk zu Stande kam (und sich trotz derselben eine für die obwaltenden Zeitverhältnisse nicht unbedeutende Verbreitung und Geltung zu erringen wusste), welches sich für die Zukunft der Philosophie von der grössten Bedeutung erweisen wird. Nicht wenig bereits hat Baader auf den Entwickelungsgang der deutschen Philosophie seit Hegel gewirkt. Von den Hauptvertretern der nachhegelschen Philosophie würde kaum Einer in Abréde stellen können, dass er von den Baaderschen Ideen Anregung empfangen habe. Von den Meisten unter ihnen kann gesagt werden, dass sie den groben Pantheismus unter dem direkten oder indirekten Einfluss Baaders überwunden haben, und wenn Einer oder der Andere von denselben diess verneinen wollte, so müsste er wenigstens einräumen, dass ihm Baader in dieser Richtung energisch vorausgegangen sei. Nur auf die Herbart'sche Schule darf diese Behauptung nicht bezogen werden, deren Glaubenstheismus durch Vermittelung Herbarts vielmehr in Kant wurzelt und in Verwandtschaft mit Jakobi und Fries steht. Auf die protestantische Theologie hat Baader einen vertiefenden Einfluss geübt, wie kein anderer katholischer Forscher. Man kann diesem Einfluss in sehr zahlreichen Werken der protestantisch-theologischen Literatur begegnen. Es genüge, auf die Schriften Daubs, Langes, Liebners, Ehrenfeuchters, Schöberleins, Rothes *), Luthards, Martensens, A. Frantz' **), Delitzsch', hinzuweisen. Zahlreiche gebildete Katholiken sind durch Baader, recht verstanden, protestantischer und sehr viele Protestanten in gewissem Sinne katholischer geworden, und wenn je eine Ausgleichung der christlichen Confessionen erfolgt, so kann sie voraussichtlich nur auf der Grundlage der Baaderschen Ideen erreicht werden. Unter den katholischen Theologen war der Einfluss Baaders trotz waltender Hemmungen keineswegs gering und man kann sicher sein, dass er überall ziemlich im geraden Verhältniss der Bedeutung dieser k. Theologen selbst gestanden war. Man wundere sich daher nicht, dass ich diesem genialen Forscher für

*) Die Berücksichtigung Baaders in der 2. Auflage der Theologischen Ethik Rothe's lässt erwarten, dass sich das Studium der Baaderschen Werke in der protestantischen Welt noch viel weiter ausbreiten wird.

**) Superintendent A. Frantz geht in seinen Schriften: Die Prätensionen der Naturwissenschaft, und Andeutungen: über die Pseudodoxie der Naturwissenschaft, noch tiefer als Rothe auf Baader ein.

die Zukunft eine ganz ausserordentliche Bedeutung zuschreibe. Wenn A. v. Schack in dem herrlichen Gedicht: „Das neue Jahrhundert", eine begeisterte Vision von den Herrlichkeiten des kommenden Jahrhunderts vor unsern Blicken aufthut, so vermöchte er sie mit neuen grossen Zügen zu bereichern, wenn er aus Baader ersehen wollte, was die Zukunft werden sollte und was sie in Kraft der Baaderschen Ideen werden könnte. Die demnächst erscheinende Schrift: „Die Weltalter", wenn auch zunächst nichts Anderes als Gruppirung von Originalstellen aus den Werken Baaders als Grundzüge der Philosophie der Geschichte, dürften diese Bedeutung in helleres Licht stellen. Dieser Schrift sollen bald folgen Andeutungen der Hauptmomente der Geschichte der Offenbarung und der Geschichte der Philosophie. Lutterbeck wird die Naturphilosophie Baaders und Hippenmeyer eine Schrift über die Baaderschen Ideen zur Aesthetik erscheinen lassen. Von Hamberger tritt eine zweite Folge seiner Schrift: „Das Christenthum und die moderne Cultur" an das Licht, welche vielfältig Erläuterungen und Erweiterungen Baaderscher Ideen bringen wird. Von andern bisher über Baader erschienenen Schriften sind anzuführen:

1) Philosophie und religiöse Philosophen. Eine Prüfung des neuen Problems, einer Restauration der Philosophie durch die Religion. Von Dr. Carl Seebold. Frankfurt, Brönner, 1830. (Verbissene flache Polemik, die bereits vergessen ist.)
2) Vom Geist. Schwert- und Handschlag für Franz Baader. Zur Erwiderung seiner Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule, bezüglich auf das Christenthum. Von Moriz Carriere. Weilburg, Lanz, 1841. (Geistreich, aber unbefriedigend.)
3) Ueber den philosophischen Standpunkt Baaders. Ein Beitrag zur Orientirung in der Gesammtausgabe seiner Werke. Von Prof. Dr. Anton Lutterbeck. Mainz, Kupferberg, 1854.
4) Die Cardinalpunkte der Fr. Baaderschen Philosophie. Von Prof. Dr. Julius Hamberger. Stuttgart, Steinkopf, 1855.
5) Die Fundamentalbegriffe von Franz Baaders Ethik, Politik und Religionsphilosophie. Von Dr. J. Hamberger. Ebendaselbst 1858.
6) Ueber die Haltlosigkeit unserer bisherigen wissenschaftlichen Systeme und die im Bedürfniss unserer Zeit liegende Nothwendigkeit, sich allgemeiner der Lehre Fr. v. Baaders zuzuwenden. Elberfeld, Bädeker, 1858.

7) Essai sur François de Baader. Par Geoffroi Goepp. Strasbourg, Silbermann, 1862.
8) Zeit und Ewigkeit. Eine Betrachtung aus dem Gebiete religiöser Spekulation. Von S.-Insp. Dr. Friedrich Fabri. Barmen und Elberfeld, Langewiesche, 1865.
9) Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie etc. etc. von Prof. Dr. K. Ph. Fischer. Erlangen, E. Besold, 1865.
10) Baaders Lehre vom Weltgebäude, verglichen mit neuern astronomischen Lehren von Prof. Dr. A. Lutterbeck. Frankfurt, Heyder und Zimmer, 1866.
11) Blikken in de Openbaring, door J. H. Gunning. Jr. Zesde Aflevering. Amsterdam, H. Höveker, 1866.
12) Ueber Fr. v. Baaders Dogmatik als Reform der Societätswissenschaft etc. etc. von Alexander Jung. Erlangen, Besold, 1868.

Man sieht aus zweien der angeführten Schriften, dass auch das Ausland anfängt, sich (unter grosser Anerkennung) schriftstellerisch mit Baader zu beschäftigen. Quantitativ geringe Anfänge, die aber bald grössere Dimensionen annehmen werden. Gleichwie man anfänglich meine Behauptung, dass Baader tiefsinnigerer und wahrheitsgehaltvollerer Philosoph als Schelling sei, theils verspottete, theils mit der Miene der Ueberlegenheit vornehm belächelte, theils als „pietätsvolle“ Uebertreibung entweder anfeindete oder auch gnädigst entschuldigte, heute aber schon diese Behauptung eine weitreichende Geltung gewonnen hat und der völlige Sieg Baaders über Schelling in sicherer Aussicht steht, wenn ihn auch die letzten Mohikaner des Fichte-Schelling-Hegelschen deutschen Pantheismus weder begreifen noch ertragen können, also wird man jetzt meine anscheinend kühne oder überkühne Behauptung mit erstaunendem Befremden aufnehmen, dass Baaders Philosophie allein fähig sei, dereinst ihren Hauptgrundlagen nach sich zur allgemeinen Weltphilosophie zu verbreiten; aber schon nach zehn Jahren wird man die Verbreitung und Anerkennung der an Tiefsinn unübertroffenen Ideen Baaders in den europäischen Nationen so weit vorgerückt finden, dass der weitere Verlauf der Ausbreitung kaum mehr zweifelhaft erscheinen wird.

Diese Voraussage stütze ich auf die Ueberzeugung von dem höchst bedeutenden Wahrheitsgehalt der Baaderschen Ideen, die

in freister Vernunftbewegung des Denkens von Grund aus in Uebereinstimmung mit den Offenbarungen Gottes, mit der absoten Religion, dem Christenthum, stehen. Während viele Philosophen sich in den Wahn hineinphilosophirt haben, um so mehr und um so grössere Philosophen zu sein, je weiter sie sich von dem Christenthum entfernen und je mehr sie ihm widersprechen, hat Baader gezeigt, dass gerade die freieste Bewegung der Vernunft zu Ergebnissen gelangt, die mit dem Christenthum übereinstimmen. Die freie Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Christenthum ist zugleich der vollendetste Beweis desselben. Wenn das Christenthum wirklich die vollendete Offenbarung Gottes, die absolute Religion ist, so kann es ja auch gar nicht anders sein, weil Gott widersprechen, der Wahrheit widersprechen hiesse, weil was Gott wirklich offenbart, Offenbarung der absoluten Vernunft ist und der die Wahrheit wirklich denkenden Vernunft des Menschen nicht widersprechen kann, wie diese nicht jener. Die Macht der Wahrheit des Christenthums ist so gross, dass auch die ihm im Grunde widerstrebenden Systeme der Philosophie — man denke einerseits an Locke, Rousseau, Kant, Jakobi, Fries, Herbart, andererseits an Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Wagner — sich dem Einfluss desselben, wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade nicht haben entziehen köunen, daher sie meistens sogar darauf Anspruch erheben, für christliche Philosophieen zu gelten. Wenn Jemand nach dem gründlichen Studium der Werke Baaders einen Philosophen bezeichnen kann, der tiefer in Wesen und Geist des Christenthums und der Philosophie eingedrungen wäre, als er, so wäre es ein Verbrechen an der Menschheit, diesen Philosophen und seine Leistungen nicht bekannt zu machen. Bis dahin nenne ich Baader den tiefsten und grössten christlichen Philosophen und folglich den grössten der Welt.

Um diejenigen, welche vorerst voraussichtlich meiner Voraussage Unglauben entgegensetzen werden, zum Nachdenken über dieselbe zu erwecken, finde ich mich genöthigt, hier kurz über die zwei oben bemerkten Schriften des Auslandes: Essai sur François de Baader par. G. Goepp, und die sechste Lieferung der zwanglosen Zeitschrift: Blikken in de Openbaring door J. H. Gunning, zu berichten. Die erste Schrift verläuft mit ächt französicher Ordnungsliebe in zwei Theilen, deren erster den Lebens- und

Entwicklungsgang Baaders mit lebhaften Farben schildert. Der zweite gibt eine gedrängte Uebersicht der Lehren Baaders in vier Capiteln: 1. Exposition des points fondamentaux de la dogmatique spéculative, 2. Prolégomènes de la dogmatique spéculative, 3. Theologie et ontòlogie, 4. Cosmologie et anthropologie mit dem Schluss, einer versuchten Kritik, die in acht Punkte zusammengefasst ist. Ueber diesen kritischen Versuch habe ich mich in einer Anzeige dieser Schrift in Frohschammers Athenäum (Philos. Zeitschrift. III. B. 3. Heft, S. 477 ff., 1864) ausgesprochen, worauf ich, auch für die Würdigung der geistreichen Schrift überhaupt, verweise. Herr Gunning spricht von Baader erst gegen Ende der sechsten Lieferung seiner „Blikken i. d. O.", aber hier mit der wärmsten, begeisterungsvollsten Anerkennung. Der H. Verfasser gibt ergreifende Mittheilungen aus den Tagebüchern Baaders und fügt eine Anmerkung bei, die meinen Planen so wohlwollend entgegenkommt, dass ich mich genöthigt finde, sie hier und zwar, um auch die geringste Ungenauigkeit, die sich etwa in eine Uebersetzung einschleichen möchte, entfernt zu halten, im Original mitzutheilen. Die Anmerkung lautet:

„Ik grijp deze gelegenheid aan, om vermogende lezers dringend te verzoeken, sich Franz von Baader's Sämmliche Werke, 1850—1860 door den hoogleeraar Franz Hoffmann in 16 deelen uitgegeven, aan te schaffen, en ze ook voor hooger strevende geesten ten geschenke te bestemmen. Met onbegrijpelijk groote sorg en zelfverloochenende liefde heeft Baader's trouwe leerling, prof. Hoffmann, de verspreide geschriften van zijn leermeester verzameld, met belangrijke inleidingen en een zeer nauwkeurig Register (dat het geheele 16 deel vervult) voorzien en door aanteekeningen opgehelderd, in vereeniging met sommige vrienden en vereerders van den grooten christenwijsgeer. Maar ook belangrijke geldelijke opofferingen heeft hem dit vooz eigen rekening uitgegeven werk gekost; en Duitschland is tot nog toe niet dankbaar genoeg geweest om hem het toegankelijk maken van dezen rijken schat door genoegzame deelneming te vergoeden. Als een der weinige Nederlanders, die de volledige uitgave van Baaders werken bezitten, ben ook ik door een zijner vrienden en leerlingen uitgenoodigt, een poging te doen om zoo mogelijk aan dit heerlijk werk eenige meerdere bekendheid te helpen geven. Men wete dat, zoo prof. Hoffmann door genoegzame deelneming daartoe in staat werd gesteld, wij

van zijn bij uitnemendheit bevoegde hand (welke reeds Baaders philosophie omtrent staat en samenleving in een voortreffelijke uiteenzetting geschetst heeft een beschrijving van het gansche, elk gebied van menschelijke wetenschap omvattende, stelsel van Baader zouden mogen verwachten. In groote liefde en dankbaarheid voldoe ik met deze regelen aan het mij gedane verzoek. Ach kon ik wedergeven, kon ik eenigzins beschrijven het genot der heilige uren, die de studie van Baader's geschriften, hoe zelden ook, helaas! in den drang des levens ter hand genomen, aan een vermoeiden geest, aan een naar aanschouwing van de wereld in het licht Gods dorstend hart, vermag te schenken!"

Diese Aufforderung des edlen Niederländers muss ich dankbar willkommen heissen. Sie kann von erwünschten wohlthätigen Folgen sein; aber vorerst lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob sie es sein wird. Allein sie hat eine andere Folge, indem sie in mir den Entschluss zur Reife gebracht hat, in dieser Vorrede folgende Ansprache an alle Freunde und Verehrer Baaders und seiner grossartigen Werke gelangen zu lassen, sie mögen in Deutschland oder in den übrigen Ländern Europa's oder in Nordamerika zerstreut sein, von welcher ich hoffen darf, dass sie sich bis vor ihre Augen Bahn brechen wird.

Ansprache

an die Freunde und Verehrer Franz von Baaders und seiner Philosophie in den Culturstaaten Europa's und den vereinigten Staaten Nordamerika's.

Keinem von Euch, hochverehrte Herren, Ihr möget nun schon sehr früh oder erst später mit dem seltenen Genie und den tiefsinnigen Ideen Baaders in irgend welche Berührung gekommen sein, ist wohl das Unternehmen einer Gesammtausgabe der Werke dieses grossen Forschers unbekannt geblieben. Wenige von Euch dürften nicht erfahren haben, dass dieses hochwichtige Werk schon vor einer Reihe von Jahren vollendet worden ist. Mehr als ein halbes Hundert unter Jenen von Euch, die nicht in deutschen Landen wohnen, befinden sich im Besitze jenes aussergewöhnlichen Werkes. In Deutschland ist es in etwas über 300 Exemplaren verbreitet, wovon 50 unentgeltlich verwendet worden sind. Von den abgesetzten Exemplaren musste die Hälfte des Preises dem Commissionsverleger überlassen werden, während von der andern Hälfte der Einnahme der grössere Theil mit zur Deckung der Gesammtkosten des Werkes verwendet werden musste. Der Rest ist zu unbedeutend, um auch nur den fünften Theil meiner indirekten Opfer für das Werk zu vergüten oder als nennenswerthes Honorar für meine Arbeit gelten zu können, und musste bereits sammt einer Erbschaft von einigen tausend Gulden verwendet werden, weil die k. b. Staatsregierung keineswegs rücksichtlich der Gehaltsverhältnisse und der Vorlesungshonorarien-Ordnung gleichen Schritt mit der seit Jahrzehnten stetig gestiegenen Vertheuerung aller Lebensverhältnisse gehalten hat und weil die Aussichtslosigkeit, meinen Kindern Vermögen hinterlassen zu können, mir die Pflicht um so näher legte, denselben eine ihre Zukunft sichernde über das Mittelmaass hin-

ausgehende Bildung geben zu lassen. Ueber dieses hinaus hat sich in meinen beiden Töchtern, während mein Sohn die militärische Laufbahn mit Auszeichnung beschritten hat, von Innen heraus der nachhaltige Drang herausgebildet, sich der Kunst zu widmen und da sie beide ausgezeichnete Talente an den Tag legten, die Eine für die Musik, die Andere für die Malerei, so wäre es unverantwortlich gewesen, nicht Alles aufzubieten, um sie bei eminenten Meistern ausbilden zu lassen. Diess erfordert aber noch auf Jahre hinaus grosse Opfer und versetzt mich daher für meine Haushaltung in eine sehr beschränkte Lage, die ich zwar, wenn es nöthig ist, zu ertragen entschlossen bin, aus der aber heraus zu kommen mein entschiedenes Streben sein muss, da auch meine literarischen Bedürfnisse und meine gesellschaftlichen Beziehungen darunter schwer leiden. Der Druck dieser Verhältnisse ist für mich um so grösser und empfindlicher, als mich die blosse Besserung meiner Lage keineswegs vollkommen befriedigen würde, indem mir ausserdem die Ausführung meiner wissenschaftlichen und literarischen Plane noch mehr am Herzen liegt und liegen muss. Während die Sorge für die Meinen und für die Besserung meiner Lage nur bis zum Nothwendigen mich beschäftigt, kenne ich in Bezug auf meine wissenschaftlichen Plane keine Grenze, und der wie immer von Gottes Vorsehung mir etwa zugeführte Zufluss ausserordentlicher Mittel würde mich nicht einen Augenblick in Verlegenheit setzen, sie in grossem Maassstab für die Ausführung meiner weitreichenden Plane in Verwendung zu bringen. Es wäre unmöglich den ganzen Umfang meiner Plane hier zu entfalten. Um aber ihre Tragweite erkennen zu lassen und zu zeigen, dass ihre Grenzen nicht zu bestimmen wären, muss ich eine ganze Reihe derselben andeutungsweise zur Sprache bringen. An der Spitze meiner Plane steht die längst erwartete, dringend nöthige systematische Gesammtdarstellung der Lehre Baaders, deren Abschluss mit einem Schlage dieses philosophische System als die tiefsinnigste Leistung in der Geschichte der Philosophie offenbaren und das bald wie eine Sonne über ganz Europa und weiterhin leuchten würde. An zweiter Stelle stände die Vereinigung von älteren und jüngeren Kräften zur Ausführung eines gemeinschaftlichen grossen Werkes, welches die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen auf der Grundlage der Baaderschen

Principien mit möglichster Vollständigkeit auszugestalten hätte und dessen letzte Revision einem, von den Mitarbeitern gewähltem Committee aus ihrer Mitte zu unterstellen wäre. Die erforderlichen geistigen Kräfte für ein solches Werk wären zu gewinnen, da sich bereits jüngere Gelehrte in wachsender Zahl den Baaderschen Ideen zuwenden. Die Wirkung eines solchen Werkes würde ganz ausserordentlich sein. An dritter Stelle würde, sobald die erste Auflage der s. Werke Baaders vergriffen wäre, eine zweite Auflage veranstaltet werden. Es käme dann auf den Verleger an, ob die technischen Schriften Baaders nicht auszuschliessen, vielleicht auch die Einleitungen der Herausgeber wegzulassen wären; jedenfalls aber würde die zweite Auflage in besserer Ausstattung und in chronologischer Ordnung mit mehreren Bänden hochwichtiger philosophischer Schriften aus dem literarischen Nachlasse Baaders bereichert werden. Welches Staunen der Philister und der Ungläubigen, der Achselzucker und Herabsetzer, wenn in verhältnissmässig kurzer Zeit die Welt von einer zweiten Auflage der Werke Baaders überrascht würde, und welche weitreichenden Wirkungen auf der anderen Seite wären von einem so unerwarteten Ereigniss zu erhoffen! Die Möglichkeit solchen Ereignisses liegt nicht so ferne, wenn Ihr, hochverehrte Herren, Euere Thätigkeit für den Absatz des Werkes und Euere Mitbetheiligung dabei ernstlich einsetzen wolltet. Es bedarf doch nicht mehr als der Erwirkung eines Absatzes von complet allein noch vorhandenen 170 Exemplaren des Werkes. Sobald diese abgesetzt wären, würde der Gewinn eines Verlegers für die zweite Auflage nicht weiter zweifelhaft sein. Da der Preis des Werkes von 52 auf 30 Thaler herabgesetzt worden ist, so repräsentiren die 170 Exemplare einen Gesammtwerth von 5100 Thalern. Diese Summe sollte sich doch von den zahlreichen Verehrern Baaders in allen Ländern und den Freunden einer christlichen Philosophie leicht aufbringen lassen, da hiemit mehr für die Erhaltung und Verbreitung des Christenthums und christlicher Wissenschaft geschähe, als durch das Opfer von Hunderttausenden für minder bedeutende Bestrebungen erreicht würde. Weiterhin liegt in meinen Planen eine Gesammtausgabe der Werke L. Cl. de Saint-Martins in der fr. Originalsprache und eine Gesammtübersetzung dieser Werke in die deutsche Sprache, woran sich eine Monographie über Saint-Martin anreihen müsste. Von grosser Wich-

tigkeit wäre dann noch eine vollständige Sammlung oder Bibliothek der Werke der deutschen Theosophen von Meister Eckart bis zu Oetinger (die älteren Werke in neudeutscher Uebersetzung) in 15—20 Bänden, welche ein von Vielen ungeahntes überaus überraschendes Licht auf die Quellen der besten Gedanken unserer grossen und grössten Philosophen werfen und eine Fundgrube von Ideen zur Weiterbildung der Philosophie darbieten würde. Man denke sich die Folgen, wenn, von solchem Werke angeregt, auch die Italiener, Franzosen, Spanier, Engländer etc. die ziemlich im Verborgenen ruhenden Schätze ihrer Theosophen, die auch sie mehr als man glaubt gehabt haben, an das Licht zögen! Lässt sich doch nachweisen, und hat Dr. Delff in der internationalen Revue zum Theil bereits nachgewiesen, dass die Grundanschauungen Dante's aus den Gedankentiefen der Theosophen stammen. Ein ähnliches Verhältniss würde sich ohne Zweifel bei näherem Zusehen bei Calderon herausstellen und in Shakespeares unsterblichen Werken fluthet ein solcher Strom theosophischer Ideen, dass es wunderbar wäre, wenn er in keiner Weise aus den Theosophen geschöpft haben sollte. Selbst Göthe hängt weit tiefer mit den Theosophen zusammen oder ist ihnen doch verwandter als man der Aussenseite seiner Werke ansieht. Fast immer ist das schöpferische Genie bei den Theosophen zu Hause, indess es bei den sogenannten Philosophen meist nur in gebrochenen Strahlen hervortritt und durch die Reflexion, das Ringen nach Methode und System geschwächt erscheint, wenn sie auch damit viel weiter reichende Wirkungen hervorbrachten. Die Grösse Baaders liegt auch mit darin, dass in ihm die schärfste Reflexion die schöpferische Geisteskraft und die Tiefe und Grösse der Anschauung nicht schwächt, während der höchste Schwung des Geistes die Schärfe der Reflexion kaum beeinträchtigt. Die Reflexion würde vielleicht über die schöpferische Geisteskraft und den lebendigen Schwung des Geistes in ihm den Sieg davon getragen haben, zum Nachtheil der Tiefe und Grösse seiner Leistungen, wenn er den drängenden Anforderungen zu streng systematischer Ausgestaltung seiner Ideen nachgegeben hätte, oder hätte nachgeben können. Dass sich an diese Bibliothek der deutschen Theosophen eine Geschichte der deutschen Theosophie anschliessen müsste, versteht sich fast von selbst. Zuletzt erwähne ich noch meiner Plane in Rücksicht der Geschichte der Philosophie.

Diese müsste in einer über alle bisherigen Behandlungsweisen hinausgehenden Weise bearbeitet werden.

Ich würde die erforderlichen Kräfte dazu zu gewinnen wissen, dass die allgemeine Geschichte der Philosophie nach einheitlichem Plane und nach den Grundideen Baaders in neun Bänden hinausgeführt würde und zwar nach folgendem Plane:

I. Einleitung und Geschichte der orientalischen Philosophie, als Vorstufe der Philosophie überhaupt.
II. Geschichte der griechischen Philosophie.
III. Geschichte der römischen Philosophie.
IV. Geschichte der Philosophie der Kirchenväter.
V. Geschichte der Philosophie des Mittelalters.
VI. Geschichte der Philosophie des Uebergangs des Mittelalters zur neuern Zeit.
VII. Geschichte der neuern Philosophie von J. Böhme, Cartesius und Baco bis Kant.
VIII. Geschichte der neuern Philosophie von Kant bis Baader.
IX. Geschichte der Philosophie von Baader bis zur Gegenwart (J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, H. Ritter, Trendelenburg, Sengler, Ulrici, Lotze, Fechner etc.).

Daran müsste sich dann ein Lehrbuch der gesammten Geschichte der Philosophie in einem starken Bande oder in drei nicht zu starken Theilen anschliessen.

Sollte es mir unglücklicherweise nicht vergönnt sein, diese Plane theils selbst auszuführen, theils in Gang zu setzen, so erachte ich diese Darlegung doch für unverloren und für nicht im Mindesten überflüssig, zuversichtlich für diesen Fall der Hoffnung lebend, dass in der Zukunft in der Baaderschen Schule Männer auftreten werden, welche in allen Hauptsachen diese Plane aufnehmen und durchführen. Denn sie sind keine willkürlichen Einfälle, sondern durch den Geist der Baaderschen Philosophie gefordert. Auch besorge man nicht, dass die baldige oder spätere Verwirklichung dieser Plane die Gefahr herbeiführen würde, die Philosophie von ihrem grossen Streben nach Gewinnung der vollendeten Methode und Systematik abzulenken. Denn in Baaders Schule wird den Theosophen hauptsächlich die Bedeutung beigelegt werden, in ihren genialen und tiefsinnigen Ideen ein unermesslich reiches mehr oder minder unausgebildetes Ideenmaterial geliefert zu haben, welches der Läu-

terung, wissenschaftlicher Vermittelung und Bearbeitung erst noch unterworfen werden muss. Auch kann es nicht fehlen, dass in der Baaderschen Schule das Streben nach durchgängiger Methode und Systematisirung lebendig werden wird, gerade weil der nach dieser Seite hin vorhandene, nicht erst einer Entdeckung bedürfende, Mangel Baaders sich empfindlich aufdrängen muss. Denn die höchste Leistung in der Philosophie wird immer erst diejenige sein, in welcher sich der tiefste und reichste Ideengehalt mit der vollendeten Form, Methode und Systematik von Innen heraus durchdringt. Die Arena steht offen, grosses Verdienst ist noch zu erwerben. Ich wende mich an Euch, hochgeehrte Männer der Bildung und Wissenschaft in allen Culturstaaten des Erdkreises, ohne nach Euerer Confession, ja ohne nach Euerer Religion zu fragen. Denn die Philosophie Baaders, allerdings in der katholischen Kirche, welche nicht mit der römischen Form identisch oder zu verwechseln ist, wurzelnd, erscheint gleichwohl als eine Angelegenheit der Menschheit. Sie erkennt wie keine andere (ihre Vorläufer geben nicht entgegengesetzte Weltanschauungen) die wahre Würde, die wahre Weltstellung und Weltbedeutung der Menschheit. Jeder, welcher Confession oder Religion er angehöre, kann aus Baader theils Belehrungen, theils grossartige Anregungen schöpfen, und wer tief genug in seine Lehren eindringt, dem wird nicht entgehen können, dass keine andere Philosophie tiefere und reichere Elemente zur Ausgleichung und Versöhnung aller Gegensätze enthält, welche jetzt noch die höher stehenden Nationen in hundertfältigen Spaltungen und Zerreissungen durchtoben, und dass der Sieg des Grundgehaltes der Baaderschen Ideen sie erst recht befähigen würde, allmälig die niedriger stehenden Nationen und Stämme, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, zu ihrer Culturstufe heraufzuheben, soweit sie nicht durch ihre zu tiefe Entartung dem Untergang verfallen sind. Es gibt keine ursprünglich wilden Nationen, sondern nur mehr oder minder entartete. In manchen mag der Funke der Vernunftanlage und ihrer göttlichen Abkunft bis zu einem Minimum erloschen sein, aber in allen wäre er durch hochstehende Culturnationen wieder erweckbar, wenn sich die Bedingungen der Erweckung so leicht herstellen liessen, wiewohl nicht daran zu verzweifeln ist, dass auch diese mit der Zeit sich werden herstellen lassen. Die Menschheit muss in allen ihren Theilgliedern,

den Nationen und Volksstämmen, höheren und den höchsten Stufen gesunder Cultur entgegengeführt werden. Dann werden die Individuen, wenn sie in ächter Weise Theil an dieser Cultur nehmen, mit dem Verlassen dieser Welt zugleich vorbereitet sein zum Eintritt in eine vollkommenere Welt. Aller Bildung und Cultur letztes und höchstes Ziel muss auf die vollendende Gottesgemeinschaft im Jenseits, in der Ewigkeit, gehen, aber eben darum muss hienieden die tiefste, höchste und reichste Entfaltung aller Kräfte erstrebt werden. Wer das Ziel will, muss die Mittel wollen. Merkwürdigerweise zeigt sich in dieser Anschauung wie in andern der deistische Rationalismus der Weltlehre des Gottthums von A. Clément (Zürich, Meyer und Zeller 1860) mit Baader einverstanden. Der Verf. schränkt nur die Offenbarung Gottes unbefugt auf die Naturoffenbarung ein, und würde wohlthun, erst noch einmal die Gründe zu prüfen, aus welchen Baader zugleich die supernaturale Offenbarung Gottes statuirt und vertheidigt.

Die Weltlehre des Gottthums von A. Clément ist die kühnste und grossartigste Gestaltung des Deismus, welche je in der Welt aufgetreten ist. Auch sie dürfte ihr Richtmaass in Baaders tiefsinnigen Lehren gefunden haben. Herr Clément scheint fast Alles zu kennen, nur auffallender Weise die grösste Tendenz des Jahrhunderts, Baaders Theo- und Kosmosophie, nicht. Ueber die Lösung (den Lösungsversuch) des Welträthsels durch die Chinesen und die Inder habe ich nirgends interessantere und lehrreichere Aufschlüsse gefunden als in dem dritten Theile der Weltlehre des Gottthums: das Weltgericht (Geschichte) der Todten und Lebendigen, wenn mich auch ausser andern Voraussetzungen ihre Autochthonenlehre nicht befriedigt. Wenn Clément in dem Abschnitt über die Welträthsel-Lösung der Inder Buddha (Gautama) den Luther des Brahmanismus, und Luther den Buddah des Katholicismus nennt, so ist die Parallele nur so weit zutreffend, als beide Reformationsversuche misslungen sind, im Uebrigen aber steht Luther im Verhältniss zum Katholicismus ungleich höher als Buddha im Verhältniss zum Brahmanismus. Mit voller Wahrheit aber behauptet Clément, dass unsere Pantheisten und Materialisten ihre Weisheit (mittelbar oder unmittelbar) aus indischen Quellen getrunken haben (III, 141). Clément führt mit Recht unter diesen neuern Pantheisten namentlich Schelling, Hegel und Oken an, dessen

letzteren (von Baader persiflirte) Formel: $1 = 0$ sogar ausdrücklich in den Lehren der Buddhisten vorkommt (III, 154). Mit schlagender Wahrheit bemerkt Clément (III, 157): „Einem einflusslosen und gleichgültigen Schulmann kann es beifallen den Dualismus (C. meint den Wesenunterschied von Gott und Welt) zu leugnen, somit unter andern die Identität des Rechten und Schlechten, Guten und Bösen zu behaupten. Aber ein massgebender, die Völker führender Seher kann Tugend und Laster vor dem Volke nie als identisch hinstellen; er muss den Zweck der Tugend und die Folgen des Lasters, also Lohn und Strafe genau bestimmen, er muss den Richter und Vollzieher nennen.“ Allein Baader hat das Grössere geleistet, aus rein theoretischen und logischen Gründen den Widersinn des Pantheismus, der Vereinerleiung Gottes und der Welt, nachgewiesen zu haben, woraus die Unfähigkeit des Pantheismus zur Gestaltung des Lebens von selber und mit Nothwendigkeit folgt. Wenn Gottschall in einer Anzeige der Ruge'schen Schrift: Aus früherer Zeit, von Solchen spricht, welche die Hegel'sche Philosophie für sauere Trauben ausgäben, weil sie ihnen zu hoch hingen, so mag es Geistesbildungsstufen geben, welchen Hegel noch viel zu hoch steht. Es gibt aber andere, welchen Hegel und die ganze geniale und nichtgeniale Genossenschaft der Pantheisten viel zu niedrig steht, und welche sich in den Genuss von anderen, reiferen, süsseren und gesunderen Trauben zu setzen gewusst haben, als diejenigen sind, welche am Giftbaum des Pantheismus hängen. Es bedarf übrigens keiner langen Erläuterung, dass der Halb- oder Persönlichkeitspantheismus, welcher in alten, mittleren und neueren Zeiten nicht selten von genialen Geistern in verschiedenen Modificationen verfochten worden ist, nicht in gleichem Grade verderblich genannt werden kann, wiewohl er ebenfalls mit Vernunft und Verstand in Widerspruch steht und nur durch Inconsequenz die Ethik des Theismus sich anzueignen vermag. Unter den neueren Philosophen sind unter Andern namentlich der spätere Schelling, Fechner und Lotze als Persönlichkeits-Pantheisten zu bezeichnen. Verwandter mit Clément als mit den Persönlichkeits-Pantheisten scheint „die harmonische Philosophie“ des Nordamerikaners Andrew Jackson Davis zu sein, welche er selbst auch als Monotheismus bezeichnet. Der k. russische Hofrath Alexander Aksákow hat ein so intensives Interesse für die Verbreitung der Werke

dieses jedenfalls aussergewöhnlich merkwürdigen Mannes gewonnen, dass er dem Herrn Gregor Constantin Wittig zu Breslau die Mittel gewährt, eine vollständige Uebersetzung der Werke Davis' in die deutsche Sprache an das Licht zu stellen. Es sind nicht weniger als 23 Schriften Davis', welche nach und nach übersetzt erscheinen sollen. Sowohl der „Reformator" als der „Zauberstab" enthalten im Anhang einen Prospektus der die harmonische Philosophie des Davis darlegenden Werke. (Leipzig, Wagner 1866—67). Zwei davon sind bereits erschienen: der Reformator und der Zauberstab (eine höchst merkwürdige Autobiographie). Es wäre voreilig, über „die harmonische Philosophie" schon jetzt ein Urtheil fällen zu wollen, wenn auch gewisse Behauptungen der bereits vorliegenden Uebersetzungen auf meinen entschiedenen Widerspruch stossen, z. B. die Behauptung der Wildheit der ersten Menschen. Die Uebersetzung der Hauptschriften Davis' muss erst abgewartet werden. Aber schon jetzt kann behauptet werden, dass die Werke Davis' nicht verfehlen können, den Hauptlehren Baaders über Menschenmagnetismus und Somnambulismus in ihren Hauptgrundlagen eine grandiose Bestätigung zu bringen. Vergleiche den ganzen 4. Band der s. Werke Baaders. Auch Reichenbach in Wien, wiewohl seine metaphysischen Principien sehr schwach sind, da sie zwar den Materialismus, aber nicht den Naturalismus überschreiten, wird nach dem Bekanntwerden der Werke von Davis auf eine eingehendere Würdigung seiner vielseitigen Beobachtungen rechnen können. Kaum hat die christliche Philosophie, deren Haupt Baader ist, das nach der linken Seite hin liegende Extrem der wahren Weltanschauung, den Pantheismus, auf das Haupt geschlagen und überwunden, so taucht schon auf der rechten Seite das andere Extrem, der Deismus, in kühneren Formen auf, als er in Locke, Voltaire, Rousseau, Kant, Herbart, hervorgetreten war. Und allerdings, wenn das Christenthum in Wahrheit überschritten werden könnte und müsste, so möchten Clément und Davis vor allen Andern erwogen werden müssen, um die Wege zu finden, welche der grosse Gang der Menschheit weiterhin einzuschlagen haben würde. Allein Baader wird sich für den Tiefeindringenden auch dem Deismus und insbesondere dem Deismus Cléments und Davis' vollkommen gewachsen zeigen. Clément und Davis könnten aus Baaders Werken begreifen lernen, dass Alles, was in ihren Fortschritts-

ideen berechtigt ist, im Geiste des Christenthums enthalten ist und aus ihm entfaltet werden kann und muss, und dass Alles, was nicht aus ihm entwickelt werden kann, auch keine Berechtigung, weil keine Wahrheit, für sich in Anspruch zu nehmen vermag. Wenn aber ein Mann wie Davis einen Mann wie Herrn Aksákow zu so grossen Opfern begeistern kann, so hoffe ich, dass sich christlich gesinnte Männer finden werden, die für die grössere Sache Baaders, die tiefste christliche Philosophie, und darum für die grösste Sache der Menschheit, an Opferwilligkeit nicht hinter dem Deisten zurückbleiben werden.

Wer von Euch, hochverehrte Männer und Menschheitsgenossen, sich in den Hauptsachen von der Wahrheit meiner Darlegungen überzeugen kann, wer die unaussprechlich weit reichende Bedeutung derselben zu würdigen vermag, und wie sollte ich diess nicht erwarten dürfen, da Ihr irgendwie und in irgend einem Grade bereits von der Tiefe der Ideen Baaders ergriffen worden seid, der lege Hand an, die Werke Baaders verbreiten zu helfen, zum Studium derselben anzuspornen und irgendwie je nach Vermögen, Verhältnissen und Lebensbedingungen meine Bestrebungen und Plane zu fördern. Warum sollte es zu schwer sein, dass Ihr unter einander, so weit Ihr von einander Kenntniss habt, die sich erweitern lässt, in brieflichen Verkehr trätet, Gesellschaften gründetet und sei es, dass einzelne Begeisterte zu durchgreifenden Einwirkungen sich finden oder veranlasst werden können oder nicht, in einer gemeinschaftlichen Aktion meinen Planen Bahn zu brechen unternähmet? Ich darf Euch die heiligste Versicherung geben, dass nach meiner innigsten unerschütterlichen Ueberzeugung der Segen Gottes auf Eueren Thaten ruhen würde. Nehmt die Weltalter Baaders zur Hand, deren Inhalt sein Werk ist, indess die Gruppirung der Gedanken nicht schwer war, und fragt Euch, ob eine philosophische Leistung von dieser Grossartigkeit und Tiefe jemals in der Welt erschienen ist?

Die Vermittelung der Gedanken Baaders mag um Vieles zu übertreffen sein, meine Gruppirung derselben mag da und dort zu wünschen übrig lassen (in einer etwaigen zweiten Auflage der Schrift würde ich zu bessern und zu vervollständigen suchen), der Inhalt der Weltalter aber ist so gewaltig, dass die Tiefe ihrer Gedanken weder von Platon und Aristoteles, noch von Augustin

und Thomas, noch von Leibniz, Kant, Schelling und Hegel auch nur entfernt erreicht wird.

Niemals hat Baader seine Tendenz prägnanter und kürzer zusammengefasst als in einem Stammblatt, welches er einem Freunde am 3. December 1834 (seinem Namenstage) schrieb und welches also lautet:

„Auch Sie, verehrter Freund, sind unter den wenigen als Kreuzritter zum Auf- und Fortbau des intellektuellen Tempels des Herrn Berufenen, und auch Sie haben es also mit allen Jenen zu thun, welche als Lichtscheue und Lichthasser sich diesem Bau und Fortbau widersetzen, nämlich mit den annihilirenden rationalistischen Doktrinärs, mit den wissensfaulen und wissensscheuen pietistischen, mit den castrirenden (nicht castigirenden) protestantischen, endlich mit jenen petrificirten und petrificirenden katholischen Doktrinärs, welche, weil der Herr Seine Kirche auf einen Felsen gründete, meinen, dass auch die Doktrin über Ihn sich versteinern und nur als Petrefakt conservirt werden soll. Gleich den Juden beim Wiederaufbau ihres zerstörten Tempels lasset uns also das Schwert nie aus der einen, die Kelle nie aus der andern Hand legen."

Im Hinblicke darauf, dass Baader zugleich die grössten Gedanken aller Heroen der Philosophie aller Jahrhunderte in sich aufgenommen hat, drängt es mich, von Euch, hochgeehrteste Herren, Abschied zu nehmen mit den Worten des schon genannten hervorragenden deutschen Dichters der Gegenwart:

»Die ihr im ewigen Wandel allein
Unversehrt vom Wirbel der Zeit,
Ueber der Reiche Gräber dahin
Durch die Jahrtausende schreitet:

Väter von Allem was gross und hehr,
Die mit hohen Gedanken ihr,
Hohen Thaten die Völker entflammt,
Helden und Dichter und Weise!

Oft, wenn schlummerlos mir der Geist
Ueber des Lebens Irrsal sinnt,
Durch die schweigende Mitternacht
Eure Tritte vernehm' ich.

Und aus dämmerndem Nebelgewölk
Glorreich in der Unsterblichen Glanz
Seh' ich euch nahen, wie ihr gelebt,
Wie ihr gekämpft und gelitten.

Hoch entgegen euch schlägt mein Herz
Und mein kleiner Kummer verstummt —
O wer bin ich, auch nur im Staub
Eurer Füsse zu liegen?

Schwer von Wucht der Leiden gedrückt,
Doch nicht wankend im Schicksalssturm,
Unvergängliches schufet ihr,
Wenn ich kleinlich verzagte.

Richtet, ihr Herrlichen, richtet mich auf,
Lehrt mich, tapfer wie ihr und stark
Ueber des Lebens Wettergewölk
Hoch die Stirn zu erheben,

Dass dereinst den brechenden Blick
Fest auf euch geheftet, ich euch
Nur als Letzter in euern Reih'n
Durch die Unendlichkeit folge.

Würzburg, den 18. Okt. 1867.

Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Inhalt.

		Seite
	Vorrede und Ansprache an die Verehrer Baaders	I—L
I.	Ueber die Idee der Universitäten	1
	Beilage: Ueber die Geschichte der Universitäten	20
II.	Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling	39
III.	Ueber die Bedeutung der Facultäten für die Entwickelung der Wissenschaft	160
IV.	Entgegnung auf die Ausstellungen des Herrn Prof. Erdmann.	182
V.	Die neueste Vergötterung des Stoffs	225
VI.	Der Materialismus als Köhlerglaube	236
VII.	Menschenseele und Physiologie	266
VIII.	Ueber den Werth und die Bedeutung der Philosophie . . .	277
	Anmerkungen	296
IX.	Academische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstages Friedrich von Schillers	318
	Anmerkungen	343
X.	Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon.	369
XI.	Beleuchtung des Angriff's auf Franz Baader in Thilos Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre etc.	414

Seite

XII. Ueber Theismus und Pantheismus 440

Anmerkungen 459

XIII. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft 469

XIV. Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon 482

XV. Academische Festrede zur Feier des 100jährigen Geburtstages Johann Gottlieb Fichtes 523

Andeutungen zur Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie . 557

I.

Ueber die Idee der Universitäten.

Rede beim Antritte des Rectorats.

Hochansehnliche Versammlung!

Verehrteste Herren und akademische Freunde!

Nach der Abberufung unseres vieljährigen verehrten Collegen, des Hrn. Prof. Dr. v. Lasaulx aus unserer Mitte, wodurch unsere Universität einen ihrer ausgezeichnetsten Lehrer verlor, durch das Vertrauen meiner verehrten Herren Collegen zum zeitigen Rektor gewählt, und durch die Gnade Seiner Majestät des Königs bestätigt, ergreife ich heute das Wort, um über einen Gegenstand zu Ihnen zu sprechen, welcher uns Allen, nur in verschiedener Weise, gleich sehr am Herzen liegen muss, die Idee der Universitäten. Werde ich gleich nicht im Stande sein, etwas völlig Neues über diesen hochwichtigen Gegenstand zu sagen, nachdem eine glänzende Schaar der geistbegabtesten und einsichtvollsten Männer in Deutschland, unter ihnen die ersten Genien der nächstvergangenen und der gegenwärtigen Zeit, ein Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Steffens, v. Savigny, ein v. Jakob, Bernhardi, Thiersch, Leo, etc. *) in trefflichen Schriften nach allen Seiten hin darüber sich ausgesprochen haben; so wird doch mein Bemühen nicht alles Werthes entbehren, Ihnen, meine verehrten Herren Collegen, das längst Erkannte in einem Gesammtbild in gedrängten Zügen neu zu vergegenwärtigen, und Ihnen, meine akademischen Freunde, die Sie in den Studien begriffen

*) Die hierhergehörige Literatur findet man in den Grundlinien der Hodegetik oder Methodik des akademischen Studiums und Lebens; von Scheidler. Zweite Auflage. Jena, Cröker, 1839. S. 63—70.

sind, theils gleichfalls das schon Erkannte neu zu beleben, theils erst die Idee der Universitäten und die Bedeutung des akademischen Studiums und Lebens vollends aufzuschliessen.

Blicken wir zunächst auf den geschichtlichen Ursprung der Universitäten, so kann nicht gesagt werden, dass derselbe in einem allgemeiner gewordenen Triebe und Drange nach Wissenschaft um ihrer selbst willen ausschliesslich gesucht und gefunden werden könne. Andererseits kann aber auch nicht gesagt werden, dass man die Wissenschaft nur um der sichreren und besseren Verwirklichung der Zwecke der Kirche und des Staates und um der Erhaltung und Wohlfahrt des Lebens willen gepflegt habe.

Allerdings jedoch war die Wissenschaft zunächst überwiegend aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen, und dachte man zunächst hauptsächlich daran, den manchfaltigen Uebelständen des praktischen Lebens durch Erlangung und Verbreitung einer richtigeren Einsicht in die eigenthümliche Natur dieser Dinge abzuhelfen, mit einem Worte, durch Wissenschaft das Leben zu ordnen und zu gestalten *). Erst später, als die Wissenschaft eine bedeutendere Stufe ihrer Entwicklung erreicht hatte, erhob sie sich zu dem Bewusstsein ihrer innern Unbedingtheit und Unendlichkeit.

Der erste Keim zur Entstehung der Universitäten der christlichen Zeit muss bereits in der Zeit des griechisch-römischen Alterthums gesucht werden **). Zu Alexandria, Rom, Athen, später zu Constantinopel etc. blühten Unterrichtsanstalten, welche dem Wesen nach nichts anderes, als Universitäten waren, zum Theil in sehr grossartiger Anlage [1]).

Mit dem Untergange des weströmischen Reiches durch die germanischen Völker verschwanden diese grossartigen Unterrichtsanstalten sammt den zahlreichen Schulen, welche die römischen Kaiser in allen dem römischen Weltreiche unterworfenen Ländern, in Italien, Gallien, Spanien und Afrika etc. gegründet hatten ***).

---

*) Vergl. Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, von Friedr. C. v. Savigny. III, 76.

**) Erziehungslehre von Schwarz. Zweite Auflage (Leipzig, Göschen, 1829.) I. A. 302 ff., bes. aber 483—513, u. I. B. 11—70. — Ueber gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Bayern, von Friedrich Thiersch. I, 29 ff.

***) Im oströmischen Reiche, welches trotz seiner innern Zerrissenheit und seiner schlechten Verwaltung bis zur Eroberung durch die Osmanen im J. 1453 fortbestand, wurden die wissenschaftlichen Studien bei dem Reichthum der erhaltenen Literatur aus dem klassischen Alterthum fortwährend betrieben, und eben so erhielt sich die hohe Schule zu Constantinopel bis

Die Reste der Wissenschaften wurden in diesen drangvollen Zeiten in die Klöster und Abteien, in den Schoos der christlichen Geistlichkeit, zurückgetrieben. Aus dieser stillen Verborgenheit der Klöster, aus dem Schoose der christlichen Geistlichkeit sollte in den neu sich gestaltenden Reichen des Abendlandes die Wissenschaft verjüngt sich wieder erheben, und in wachsendem Fortschreiten bis zu dem Punkte vordringen, wo die Bildung der Zeit reif genug wurde, um die grosse Idee der Universitäten wieder aufzunehmen und in neuen Formen zu verwirklichen [2]).

So entstunden zuerst, als die von den germanischen Völkern gegründeten neuen Staaten auf den Trümmern des alten West-Römerreiches sich zu gestalten begannen, die Kloster-, Dom- und Stiftsschulen, späterhin grösstentheils aus den letztern die Specialschulen für die Philosophie und Theologie, und für Medicin, wenn auch nicht für die Jurisprudenz *). Von diesen Specialschulen nahmen die meisten nach und nach die Hauptwissenschaften der andern in sich auf, so jedoch, dass nach der ursprünglichen Anlage der eine oder der andere Wissenschaftskreis der überwiegend herrschende blieb.

Paris, Bologna und Oxford [3]) sind die ziemlich gleichzeitig und unabhängig von einander in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts entstandenen Stamm-Universitäten, nach deren Vorbild alle späteren anfänglich eingerichtet wurden, wenn sie auch nachher eigenthümliche Entwicklungswege einschlugen **).

Merkwürdig genug wurde nicht nur für die Universitäten in Italien, sondern auch für jene in Spanien, und am auffallendsten

---

zu dem bezeichneten Zeitpunkte der osmanischen Eroberung. Die Zerstörung derselben durch die rohen und wilden Osmanen veranlasste die gelehrten Griechen jene herrlichen Geistesschätze des Alterthums nach dem westlichen Europa, zunächst nach Italien zu flüchten, von wo aus nun ein neues Leben der Wissenschaft sich entzündete. Vgl. Schwarz I. A. 427.

*) Vergl. Die englischen Universitäten, von Huber. I, 14 und Savigny III, 81.

**) Wenn sonst auch Salerno mit aufgeführt zu werden pflegt, so ist zu erinnern, dass diese durch ihr Alter, wie ihre Eigenthümlichkeit immerhin merkwürdige medicinische Schule niemals sich über den Charakter einer Specialschule erhoben, und andern nicht zum Vorbild gedient hat, sondern vielmehr bald wieder aus dem Reiche der höhern Schulen verschwand. Vergl. Savigny, III, 140. — Regimen sanitatis Salerni, sive scholae salernitanae de conservanda bona valetudine praecepta. Edidit Ackermann. Stendaliae, Franzen et Grosse 1790. —

in Frankreich Bologna zum Vorbild genommen, während Paris den ersten deutschen Universitäten zum Muster diente *).

An der Universität zu Paris entwickelte sich zuerst aus dem alten Nationaltheilungswesen heraus die Eintheilung in Fakultäten und Fakultätswissenschaftskreise **). Diese Eintheilung nahmen die deutschen Universitäten zum Prinzip ihrer inneren Organisation, und, indem sie den untrennbaren Verband der Gesammtheit der bezeichneten Wissenschaftskreise als vom Wesen der Universität unabtrennlich geltend machten, sicherten sie sich eine Entwicklung, eine Stellung, eine Bedeutung und einen Einfluss auf den Gesammtbildungsgang der deutschen Nation und weiterhin der gesammten gebildeten Welt, welcher im Ganzen den der Universitäten der übrigen europäischen Nationen weit übertrifft ***). Die italienischen und französischen, wie die spanischen Universitäten konnten sich von ihrem anfänglichen Charakter der Specialschulen nie ganz befreien, oder behielten doch immer eine Neigung bei, in der Form jener Specialschulen zurückzufallen. Die englischen Universitäten hielten zwar sehr entschieden an der Einheit fest, aber auf Kosten der reicheren Entwicklung der besonderen Fakultäten, so dass sie aus dem entgegengesetzten Grunde als jene, nie recht über den Charakter der Specialschulen zu der Idee der universitas literarum, d. h. der entwickelten Totalität der Wissenschaften, sich erhoben †). Nur die deutschen Universitäten verwirklichten die Idee der universitas literarum in der vollkommensten und allseitigsten Weise, in welcher sie überhaupt zur Erscheinung gekommen ist. Der deutsche Geist ergriff von Anfang die Idee der Universitäten als die von Anstalten, deren Seele die innere Gemeinschaft und der wechselseitige Zusammenhang der Totalität der Wissenschaften sein müsse; er sträubte sich mit dem tiefsten Widerwillen ebensosehr gegen das Extrem des Gebundenhaltens der besonderen Fakultäten und ihrer Wissenschaftskreise in und unter die allgemeinen Wissenschaften (gleich den engl.

---

*) Savigny III, 142 u. 361. — Akademische Propädeutik oder Vorbereitungswissenschaft zum akademischen Studium, von Kirchner. S. 110.

**) Du Bulay, Historia Universitatis Parisiensis III, 350—357 und 564—65. — Kirchner S. 126.

***) Kirchner S. 128. — Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, von Schleiermacher. (Berlin 1808) S. 74. — Geschichtliche Beleuchtung des Zustandes der deutschen Universitäten, von E. Th. Mayerhoff. Zweite Auflage. (Berlin 1838) S. 25.

†) Huber II, 208 ff.

Univ.), als gegen das andere des Auseinanderfallenlassens der besonderen Fakultäten zu blossen Specialschulen (gleich den italienischen, französischen und spanischen Univ.). Dieser Tiefblick des deutschen Geistes ist der vollkommenste Ausdruck der Einsicht in die Nothwendigkeit der lebendigen Wechselwirkung des spekulativen und des empirischen Elementes der Wissenschaft, und hiemit des vorzugsweisen Berufes dieser Nation zur Verwirklichung der Idee der Philosophie *), deren Wesen in der stets fortschreitenden Durchdringung des immer reicher sich gestaltenden Materials des empirischen und positiven Elementes der Wissenschaft durch Ideen und zuletzt durch die Eine höchste Idee zu suchen ist [4]).

Der Entwicklungsgang der Universitäten in Europa ging überall Hand in Hand mit dem Bildungsgange der europäischen Nationen selber. Wenn gleich daher auch die Mängel und Gebrechen der verschiedenen Zeitepochen sich stets in den Universitäten widerspiegelten, so darf doch auch andererseits mit Grund gesagt werden, dass alle bedeutenden Anregungen zum Fortschritte im Gebiete der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, des Rechtes und der Verfassung, entweder von den Universitäten ausgegangen sind, oder doch an denselben eifrige Beförderer gefunden haben.

Fassen wir nun die Universitäten etwas näher in's Auge, so erscheinen sie zunächst als die Krone aller Unterrichtsanstalten des Staates. Betrachtet man sie aber lediglich als Wissenschaftsvereine, so ordnen sich ihnen die Akademien der Wissenschaften über. Die Universitäten nehmen daher die mittlere Stellung ein zwischen den Gymnasien und den Akademien. Den Gymnasien kommt zu, den Einzelnen heranzubilden zur Empfänglichkeit und Fähigkeit für freie, selbstthätige, und selbstständige Wissenschaftsbildung. Sie sind Schulen geistiger Gymnastik wie ihr Name richtig andeutet, und haben darum die Kraft des Geistes nach allen wesentlichen Richtungen zu bethätigen, zu üben und zu kräftigen, so dass aus der Fertigkeit und Geläufigkeit des Wissens und der Fähigkeit, die erworbenen Kenntnisse klar, bestimmt und sicher in reinen Formen der Sprache darzustellen und mit Leichtigkeit anzuwenden, die Reife des Geistes zur Erfassung des Wesens der Wissenschaften und zur selbstthätigen Beschäftigung mit denselben, um sie aus ihren letzten Gründen zu erkennen, hervortrete. Die Akademien dagegen haben offenbar die Aufgabe, als Vereine von Meistern der Wissenschaft, ihre Kräfte der Fortbildung der-

*) Ueber die Idee der Universitäten. Vorlesungen von H. Steffens (Berlin 1809) S. 86.

selben in ihren verschiedenen Zweigen zu widmen und andere Befähigte zu solcher Fortbildung zu veranlassen. Sie sind zunächst von jeder Beziehung auf irgend einen besonderen Nützlichkeitszweck im Staate frei und stellen, erhaben über die Noth und das Bedürfniss des Lebens, die Idee der Beschäftigung mit der Wissenschaft lediglich um ihrer selbst willen rein und vollkommen dar. Die Universitäten dagegen sind zwar einerseits gleichfalls Vereine von Meistern der Wissenschaft, und so gewiss ein Meister nicht gedacht werden kann ohne den Beruf zur Fortbildung seiner Wissenschaft, so gewiss kommt auch den Universitäten der Beruf zu, an der Fortbildung der Wissenschaften mitzuarbeiten. Und inwiefern der Wissenschaft ein selbstständiger Werth und eine nicht erst von irgend einem Nutzen abhängige Würde zuzuerkennen ist, kann und muss mit vollem Rechte dem würdigen Universitätslehrer jene erhabene und edle Gesinnung angemuthet werden, welche den Wissenschaften nicht erst um ihres Nutzens willen Liebe und Pflege weiht, sondern ihr auch dann mit Herz, Seele und Geist zugeschworen bliebe, wenn sie in keiner Weise mit irgend welchem praktischen Nutzen zusammenhinge *).

Dieser erhabene Charakter der Wissenschaft, um ihrer selbst willen Werth und somit absolute und unendliche Würde zu besitzen, wird aber dadurch keineswegs aufgehoben, dass sich die Wissenschaft zum praktischen Leben in Beziehung setzt und sich zum dienenden Mittel der Verwirklichung praktischer Zwecke macht. Ebenso gut würde man behaupten können, dass Gott seiner Absolutheit etwas vergebe dadurch, dass er sich zum Schöpfer des Universums macht und in seiner unendlichen Liebe sich zum dienenden Mittel seiner Geschöpfe herablässt.

Die Beziehung zum handelnden Leben, zu den wesentlichen Zwecken des menschlichen Daseins ist der Wissenschaft nicht von aussen angethan, sondern geht mit Nothwendigkeit aus ihrem eigenen Wesen hervor. Sie würdigt sich hiedurch selber so wenig herab, dass sie vielmehr ihre Würde, wie ihre Macht, erst recht dadurch offenbart, dass sie die äussere Wirklichkeit nach ihren hohen, unbestechlichen Anforderungen zu beurtheilen, zu messen,

---

*) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, von Schelling. S. 24. 40. 68. — Scheidler a. a. O. S 50 ff., wo treffliche Aeusserungen über die Würde der Wissenschaft von Cicero, Keppler, Gesner, (Isag. §. 34) Vollgraff, Delbrück u. A. mitgetheilt sind. — Fichte, über das Wesen des Gelehrten etc. S. 83. — Goluchowski, die Philosophie in ihrem Verhältniss zum Leben. S. 26.

zu ordnen und umzugestalten lehrt *). Denn die Wissenschaft dringt zum Ursprung aller Dinge, aller Ordnungen und aller Verhältnisse vor, und, indem sie dieselben hiemit in ihrem höchsten und letzten Zwecke erfasst, offenbart sie sich als die begründende, die leitende und vollendende Macht alles Wirkens, Handelns und Vollbringens. **) Förderung der ächten Wissenschaft ist daher von selbst schon Förderung aller ächten Praxis, und die Universitäten sind in demselben Maasse praktische Institute, in welchem sie wissenschaftliche sind ***). Die Ordnungen der Universitäten sind daher um so besser, je mehr sie den Geist ächter Wissenschaftlichkeit zu fördern geeignet sind, dagegen um so mangelhafter, je weniger sie der Entwicklung dieses Geistes günstig sich erweisen. Müssen daher allerdings die Regierungen der verschiedenen Staaten das lebendigste Interesse an der Gesundheit des Lebens der Universitäten hegen, schon weil sie von daher ihre Beamten aller Arten erhalten, so würden sie doch das zweckwidrigste aller Mittel ergreifen, um tüchtige Praktiker zu erhalten, wenn sie die Universitäten zu blossen Abrichtungsanstalten für den Kirchen- und Staatsdienst herabwürdigen würden. Die Universitäten würden in demselben Maasse untüchtige Kirchen- und Staatsdiener liefern, in welchem sie gehindert wären, den Geist lebendiger Wissenschaftlichkeit zu pflegen und zu entwickeln. Alles, was daher gegen die Wissenschaft gesagt werden möchte, kann eigentlich gegen sie selbst gar niemals gerichtet sein, sondern vielmehr nur gerade gegen das, was sie selbst nicht ist, d. h. gegen die Scheinwissenschaft, welche für die ächte genommen sein will, gegen Einseitigkeit, Entstellung und Verfälschung der ächten Wissenschaft, und kann auch nur dann von Werth, Bedeutung und Erfolg sein, wenn es vom gesunden Standpunkte der wahren Wissenschaft aus und in ihrem Dienste, zu ihrer Befreiung und Verherrlichung gesagt ist. Denn die Scheinwissenschaft kann nicht durch die Unwissenheit, sondern einzig und allein durch die wahre und ächte Wissenschaft bekämpft und besiegt werden.

Der Zweck der Universitäten, Wissenschaft zu fördern um ihrer selbst willen, und Wissenschaft zu fördern um der Befähi-

*) Vergl. Scheidler S. 121 ff. u. 126 ff. — Kirchner S. 104 u. 5.

**) »Scientia et potentia in idem coincidunt« Fr. Baconi opera (Lips. 1794) p. 279. (Aphor. III.) »Hominis imperium in res in solis artibus et scientiis ponitur.« Ib. p. 324. (Aph. CXXIX).

***) Vergl. Gelegentl. Ged. über Univ. in d. S. von Schleiermacher.. S. 46—48. — Ueber Deutschlands protest. Universit. von H. Steffens Breslau 1820. S. 25 ff.

gung zur Praxis willen, ist insofern doch nur einer, inwiefern der letztere in dem ersteren eingeschlossen ist, und inwiefern der letztere um so mehr als verfehlt erscheinen muss, je weniger der erstere erreicht worden ist. Die bei weitem grössere Anzahl der Studirenden widmet sich allerdings späterhin dem sogenannten praktischen Leben und eine verhältnissmässig nur sehr geringe dem theoretischen, d. h. dem Gelehrtenstande, der indessen in gewisser Rücksicht so gut, wie jeder andere, auch als ein praktischer bezeichnet werden kann. Die Universität hat demnach nicht nur Gelehrte zu bilden, inwiefern darunter solche verstanden werden, welche die Wissenschaft zu ihrem Lebensberufe erwählen, sondern bei weitem grösstentheils solche, welche die Ideen und Wahrheiten der Wissenschaft im praktischen Leben zu verwirklichen bestrebt sind. Sollen nun aber die Letzteren, nach Kant die Werkkundigen der Gelehrsamkeit, weil sie die Wissenschaft nicht als solche zu ihrem Lebensberufe machen, etwa ihre Wissenschaft weniger gründlich betreiben dürfen, da man sich doch mit den Wissenschaften entweder gründlich oder gar nicht beschäftigen sollte, und da sie die Wissenschaft auch nicht in das praktische Leben überführen können, wenn sie sie überhaupt gar nicht besitzen? Mag man von dem Gelehrten im engeren Sinne des Wortes mit Recht eine erschöpfendere und in das kleinere Detail, sowie in die entfernteren Folgerungen eindringende Erkenntniss seines Wissenschaftsgebietes verlangen, in Rücksicht der Gründlichkeit der Erfassung der Hauptlehren eines Wissenschaftskreises werden die Universitäten dieselben höchsten Anforderungen an den künftigen Praktiker, wie an den künftigen Theoretiker stellen müssen, wenn sie nicht die Würde der Wissenschaft und selbst die Befähigung der Studirenden zur künftigen tüchtigen Praxis gefährden wollen. Gründlich erfasst aber Keiner die Wissenschaft, der sich nicht zur Erkenntniss ihrer unbedingten Würde erhebt. Zuerst strebt nach dem Himmelreiche der Erkenntniss, das Andere wird Euch beigegeben werden.

Inwiefern die Philosophie als die gemeinschaftliche Seele und das innere Band der verschiedenen Wissenschaftskreise der Universität betrachtet werden muss, darf mit Recht gesagt werden, dass sie es ist, welche dieser Wissenschaftsanstalt den eigentlichen Charakter der Universität ertheilt. Die Fakultäten würden ohne die Philosophie es nicht weiter gebracht haben, als Vorbereitungsanstalten für den Kirchen- und Staatsdienst zu sein. Niemals würde es ihnen gelungen sein, sich aus den Banden des Nützlichkeitsgesichtspunktes, und zwar eines sehr beschränkten, völlig loszu-

reissen, um sich zur Idee der Freiheit der Wissenschaft zu erheben. Wenn nun aber nur in Kraft der Philosophie die Gesammtheit der Fakultäten zur Würde der Universität sich erhebt, so kann auch nicht verkannt werden, dass die Philosophie, wenn sie gleich in der philosophischen Fakultät nothwendig als eine besondere Wissenschaft neben allen anderen auftreten muss, doch zugleich allen Fakultäten innwohnen und den verschiedenen Wissenschaften Richtung, Stellung und Bedeutung anweisen soll *). Der alte Grundsatz: »Universitas est fundata in artibus« ist in diesem Sinne genau richtig, und es wird Niemand im Ernste gegen die Behauptung streiten, dass ohne einen gewissen Grad philosophischer Bildung ein tüchtiger Universitätslehrer nicht gedacht werden kann. Je tiefer und gründlicher die philosophische Bildung eines Universitätslehrers ist, um so lebendiger und fruchtbarer wird sich unter seinen Händen die ihm anvertraute besondere Wissenschaft gestalten, und was von dem einzelnen Lehrer gilt, das gilt auch von den einzelnen Universitäten. Je allgemeiner philosophische Bildung unter den Lehrern einer Universität verbreitet ist, je mehr sie als die Seele und die Begeistung, wie Begeisterung aller ihrer besonderen Studien erscheint, um so lebendiger, fruchtbarer, segenreicher und weitgreifender werden die Wirkungen ihrer Thätigkeit sein. Allerdings kann der einzelne Lehrer, wie die einzelne Universität, Anerkennungswerthes, Grosses und selbst Ausserordentliches leisten, ohne gerade eigentlich philosophische Tendenzen zu verfolgen. Wir können in Deutschland viele Lehrer und einzelne Universitäten bezeichnen, welche sich in dieser Art ausgezeichnet haben. Wer aber kann bezweifeln, dass ihre Leistungen nicht noch weit segenreicher geworden wären, wenn tiefer und ächter philosophischer Geist sie durchdrungen hätte? Hat ihnen nicht dennoch das Höchste und Beste gefehlt? Ist aus diesem Mangel nicht vielfach Schädliches und Verderbliches hervorgegangen? Endlich, welcher Universität würde die Wahrheit, wie die öffentliche Stimme der Gebildeteren, die Palme zuerkennen, als derjenigen, der es am meisten gelänge, alles besondere Wissen von der Idee durchdrungen darzustellen? Wenn aber eine solche von philosophischem Geiste durchdrungene Behandlung der Wissenschaften das Höhere ist, so sind die Universitäten auch berufen, eine solche zu erreichen und zu verwirklichen, und vor Allem ist die Abneigung oder Gleichgültigkeit gegen philosophische Forschung, welche noch häufig genug angetroffen wird, als Sünde

*) Vergl. Schelling a. a. O. S. 39 ff. u. 43 ff.

gegen den hl. Geist der Universitäten zu verwerfen. Es kann im Reiche der Wissenschaft nichts Hohes und Höchstes geben, was die Universitäten nicht zu erreichen bestimmt sein sollten.

Die hohe, aber wohlberechtigte Forderung, dass die Philosophie die Seele aller Fakultätswissenschaftskreise sei, schliesst indessen keineswegs das Vorhandensein einer Reihe von Wissenschaften an den Universitäten aus, welche nur mittelbar in ein Verhältniss zur Philosophie gesetzt werden können. Aber dies Vorhandensein von Wissenschaften, welche nicht unmittelbar zur Philosophie ein Verhältniss haben, schliesst auch jene hohe Forderung nicht aus. Es wird nicht verlangt, dass alle Wissenschaften, sondern dass alle Lehrer dieser Wissenschaften von philosophischem Geiste durchdrungen seien *).

Das Verhältniss zur Erfahrung und zur Beobachtung ist im Wesentlichen für die Wissenschaften der besonderen Fakultäten nicht verschieden von jenem der Wissenschaften der philosophischen Fakultät. Die ersteren sind nämlich offenbar, wenigstens zum grösseren Theile nicht blosse Erfahrungswissenschaften, sondern haben vielmehr auch ein spekulatives Moment **). Sie kommen demnach auch nur, gleich den allgemeinen Wissenschaften, durch Vereinigung der Spekulation und der Erfahrung, oder vielmehr mittelst Durchdringung dieser von jener zu Stande. Aber auch diejenigen Wissenschaften der besonderen Fakultäten, welche etwa lediglich erfahrungsmässiger oder positiver oder praktischer Art sein sollten, werden deshalb keineswegs dem Einflusse der Philosophie entzogen bleiben. Denn eine blosse Sammlung von Erfahrungskenntnissen eines bestimmten Beobachtungsgebietes, das Wissen eines Ganzen positiver Gesetzesbestimmungen, das Innehaben gewisser Regeln eines praktischen Verfahrens, möchten diese Kenntnisse, dieses Wissen und dieses Innehaben auch noch so richtig und noch so ausgebreitet sein, ist noch nicht Wissenschaft. Zur Wissenschaft werden solche Kenntnisse überall erst durch das Bewusstsein des innern Verknüpftseins derselben nach den in ihrer Nothwendigkeit klar erkannten Gesetzen des Denkens überhaupt und der systematischen Wissenschaftsbildung insbesondere ***). Zeigt sich demnach gründliche logische Bildung selbst für die Behandlung der rein empirischen, positiven und praktischen Wissen-

---

*) Vergl. Schelling a. a. O. S. 41.

**) Vergl. Ueb. d. neuesten Angriffe auf die deutschen Univ. von Dr. Fr. Thiersch. (Stuttg. 1837) S. 75 ff.

***) Vergl. Scheidler a. a. O. S. 75—85 u. 92 ff.

schaften völlig unentbehrlich, so lässt es sich leicht zeigen, dass auch die metaphysische Bildung einen bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung dieser Wissenschaften haben muss. Denn nur die metaphysische Bildung kann den empirischen Forscher gegen die Gefahr vollkommen sichern, metaphysisch Unmögliches in der Erfahrung begründet gefunden haben zu wollen, oder doch aus Erfahrungswahrheiten abzuleiten und zu erschliessen. Die Geschichte der Erfahrungswissenschaften bietet Fälle genug dar, wo es selbst empirischen Forschern von sonst ausgezeichneten Verdiensten begegnet ist, dergleichen metaphysisch Unmögliches als in der Erfahrung begründet gefunden haben zu wollen *). Aber auch po-

*) Statt aller andern Beispiele möge hier an das System der Atomistik erinnert werden, welches unerachtet es mit der grössten Evidenz metaphysisch unmöglich ist, und unerachtet es von Aristoteles an (*περι γενέσεως καὶ φθορᾶς* I, 10) bis Spinoza und Leibniz, Kant, Schelling, Hegel und Baader, und nicht blos von allen hervorragenden, sondern auch von allen nur einigermassen erträglichen Metaphysikern in seiner Unmöglichkeit aufgezeigt worden ist, nichtsdestoweniger bis zu dieser Stunde in den meisten Schulen der Physiker und Chemiker Frankreichs und Englands, und in sehr vielen Deutschlands als eine unwiderlegliche Wahrheit, oder doch als höchste Wahrscheinlichkeit, oder endlich bei den Zaghafteren als eine sinnreiche Hypothese, jedenfalls aber als möglich und denkbar gelehrt wird. Viele merken nicht einmal, dass, wenn auch die Atomistik wirklich ein denkbares System sein sollte, dies doch niemals aus der Erfahrung erkannt zu werden vermöchte, da ja der eigenen Voraussetzung dieses Systems gemäss Atome niemals sinnlich wahrgenommen werden, und somit auch niemals Gegenstand unmittelbarer Erfahrung sein können. Folglich würde sich die Atomistik, vorausgesetzt, dass sie sich überhaupt begründen liesse, nur durch Metaphysik begründen lassen. Sie merken demnach gar nicht, dass sie trotz ihrer Geringschätzung aller Metaphysik doch selber Metaphysik treiben, nur leider eine schlechte und gedankenlose. Uebrigens sind wir, wie sich von selbst versteht, weit entfernt, Diejenigen zu tadeln, welche sich des Ausdrucks »Atome« bedienen, um damit die Gewichtsverhältnisse, in welchen sich die Stoffe mit einander verbinden, zu bezeichnen. Vergl. Berzelius, Lehrbuch der Chemie, übers. von Wöhler III. A. 31 ff. Rammelsberg, Lehrbuch der Stöchiometrie und der allgem. theoretischen Chemie (Berlin 1842) S. 149 u. 53. Andrerseits: Boscowich Philos. nat. theor. reducta ad unic. legem virium in natura existentium. — Wurzer, Handbuch der popul. Chemie. (Vierte Ausgabe) S. 13. Whewell, Geschichte der inductiven Wissenschaften, übers. von Littrow III. 192. 195 u. 176—78. Kant's Werke (v. Hartenstein) VIII. 486 ff. u. 526 ff. Schelling, Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) S. 6. 36. — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) S. 17. 29. 100. 107 ff. — Ideen zu einer Philos.

sitiv ist der Einfluss gründlicher metaphysischer Bildung auf die Behandlung der bezeichneten Wissenschaften nicht unbedeutend, indem jede tiefere und umfassendere Combination die Einsicht in die Kategorien und Gesetze der Metaphysik voraussetzen wird, und weil nur Metaphysik befähigt, die Stellung, Bedeutung und den Werth der besonderen Wissenschaften im Verhältniss zum Ganzen der Wissenschaft beurtheilen zu können.

Niemand kann verkennen, dass der Staat berechtigt und verpflichtet ist, an die Universitäten die Anforderung zu stellen, dass ihr Unterricht die Studirenden befähige, Jeglichen in der von ihm gewählten Sphäre, Diener praktischer Zwecke zu werden. Dass daher die Universitäten auch praktischen Zwecken dienen sollen und müssen, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Es ist nur falsch, diesen dem praktischen Leben zu leistenden Dienst der Wissenschaften ausser dem wahren Wesen derselben suchen zu wollen. Da nämlich, was wir schon gesagt haben, die Beziehung zum praktischen Leben den Wissenschaften an sich selbst wesentlich innewohnt, so wird die Befähigung zur Praxis um so sicherer erreicht werden, je mehr die bestimmte Sphäre der Wissenschaft in ihrem tiefsten Grunde erfasst worden ist. Alle ächte Praxis ist nichts anderes, als Verwirklichung der Idee. Der Praktiker, der von der Idee nichts weiss, dem sie fremd ist, erhebt sich daher nicht über den Rang eines Handlangers, sein Thun nicht über jenen einer nur handwerkmässigen Beschäftigung. Nur der Wissende ist frei, nur der Wissende der Idee ist der ächte Praktiker, der freie Mitwirker zur Verwirklichung der Zwecke und hiemit des Reiches des Geistes und der Wahrheit.

Die Zwecke desjenigen praktischen Lebens, welchem sich Studirende widmen wollen, sind Zwecke der Idee, Zwecke eines Geistig-Unendlichen und erfordern darum auch eine Bildung, welche, aus der Idee geboren, in sich wahrhaft unendlich ist. Die Einsicht, dass die Beziehung der Wissenschaft auf das praktische Leben aus ihrem eignen Wesen folgt, erklärt uns nun auch die wahre Bedeutung der praktischen Veranstaltungen an den Universitäten, welche uns unter dem Namen der Seminarien, der prak-

---

der Natur. (Zweite Auflage. 1803) S. 279 ff. u. 297 und anderwärts. — Hegel's Werke VII. A. 409 ff. Baader, Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit zur Prüfung der physikalischen Grundsätze des Lavoisier in Gren's Journal der Physik (1792) B. V. Hft. 2. — Philos. Schriften ff. (1831—32) I, 31 ff. II, 18 ff. und sonst an verschiedenen Orten seiner kleineren Schriften und Abhandlungen.

tischen Uebungen, der Repetitorien und Disputatorien etc. bekannt sind. Keine Fakultät kann dergleichen praktische Veranstaltungen von sich ausschliessen, deren Zweck es ist, theils der Wissenschaft um so vollkommner sich zu bemächtigen, theils zur Grundlage zu dienen zu der immer mehr auszubildenden Kunst, die Ideen und Grundsätze der Wissenschaft in einer ihrem Wesen angemessenen Weise verwirklichen und anwenden zu lernen. Niemals aber dürfen die praktischen Collegien losgelöst von ihrer Beziehung auf die theoretischen sich an den Universitäten in den Vordergrund drängen wollen, weil es die Würde der Wissenschaft, wie die höhere Befähigung zur Praxis im Tiefsten gefährden müsste. Thöricht wäre es daher auch von den Studirenden, schnell zu den praktischen Collegien zu eilen, ehe sie noch einen tüchtigen Grund in dem theoretischen Theile ihres Wissenschaftsgebietes gelegt und sich hiedurch befähigt haben, jene praktischen Collegien mit Erfolg zu besuchen.

Wer demnach den Zusammenhang der Wissenschaften der besonderen Fakultäten mit den philosophischen Studien genau in's Auge fasst, der kann nicht mehr zweifelhaft darüber sein, dass philosophische Studien nicht blos während der durch die Staatsgesetze bestimmten Studienzeit der allgemeinen Wissenschaften zu betreiben sind, sondern dass sie vielmehr auf die gesammte Dauer des akademischen Lebens alle übrigen Studien fortwährend begleiten, durchdringen und begeistigen sollen. Denn die besonderen Wissenschaften werden denn doch nun einmal nur in dem Maasse in ihrem tiefsten Grunde erfasst, in welchem sie aus der Unendlichkeit der Idee unmittelbar oder mittelbar abgeleitet oder auf sie zurückgeführt werden *).

---

*) Des Nachdenkens würdig scheint uns zu sein, ob nicht diejenige Anordnung, welche bereits in einigen deutschen Staaten eingeführt ist, die bessere wäre, wonach die von den Gymnasien Entlassenen unmittelbar zu den Universitätsfachstudien zugelassen werden, jedoch unter der Verpflichtung, die allgemeinen Collegien gleichzeitig zu besuchen. Sollten wirklich die Gründe, welche für dieses System sprechen, sich bewähren, so müsste dann freilich die Anthropologie mit Inbegriff der Psychologie, die formale Logik und etwa noch ein gedrängter Ueberblick der Geschichte der Philosophie an die Gymnasien verlegt werden, und die obligaten Collegien der allgemeinen Wissenschaften müssten mit jenen der besonderen Fakultätswissenschaften Gegenstände derjenigen Prüfung ausmachen, welche den Studirenden beim Abgange von der Universität auferlegt ist. Wir können uns nicht enthalten, die Gründe, welche Kirchner (a. a. O. S. 449 ff.) für dieses System aufstellt, hier denjenigen zur Prüfung vorzulegen, welche vorzugsweise beru-

Aechte Wissenschaft begründet ächte Geistesfreiheit. Die Universitäten sind daher die Bildungsstätten ächter Geistesfreiheit. Sie vermöchten aber dies nicht zu sein, wenn sie einseitig nur auf Befreiung und Bildung der Intelligenz gerichtet wären. Geistesfreiheit ist ohne Charakterbildung nicht denkbar. Nur die Einheit der Bildung der Intelligenz und des Charakters ist die ächte Geistesfreiheit. Die Aufgabe der Universitäten ist daher ebensosehr die Charakterbildung, als die Bildung der Intelligenz, oder besser beide in ihrer innern Verschmelzung und Einheit herzustellen.

---

fen sind, über Gegenstände dieser Art nachzudenken, in der Hoffnung, dass es Einem oder dem Andern gefallen möge, seine etwaigen Gegengründe der Oeffentlichkeit zu übergeben. Denn durch Rede und Gegenrede werden dunkle Dinge klar. Kirchner sagt: »Die Einheit des akademischen Studiums besteht in der Vermittlung des allgemeinen und des besonderen Studiums zur Totalität der wissenschaftlichen Bildung in der Art, dass das erstere dem letzteren nicht ein äusserliches sei, sondern dasselbe in allen seinen Theilen durchdringe und belebe, und mit ihm zu einem organischen Ganzen sich vereinige, worin das Allgemeine dem Besonderen seine Fruchtbarkeit und seinen wissenschaftlichen Charakter, das Besondere dem Allgemeinen seine concrete Geltung verleiht. Diese Verbindung des Allgemeinen und Besonderen im wissenschaftlichen Studium, welche der Bestimmung des Individuums überhaupt entspricht, eine Darstellung der allgemeinen Vernunft in besonderer Existenz zu sein, ist aber, sofern sie organisch ist, nothwendig eine gleichzeitige, in welcher die Disciplinen des besondern Studiums in steter Berührung und Wechselwirkung mit denen des allgemeinen stehen und beide sich einander befruchten und ergänzen. Diejenigen, welche einen sogenannten Vorbereitungscursus aus philosophischen, historischen, philologischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Vorlesungen bestehend, dem Studium der Hauptwissenschaft wollen vorausgeschickt wissen, setzen einen mangelhaften Gymnasialunterricht voraus. Der in einigen Staaten eingeführte Studienzwang aber, wodurch die Studirenden genöthigt sind, das erste oder die beiden ersten Jahre ihrer akademischen Laufbahn, vor dem Anfang ihres Fakultätsstudiums, einem solchen vorgeschriebenen Cursus der allgemeinen Wissenschaften zu widmen, ist ein Rest mittelalterlicher Einrichtungen, wornach das Studium der Künste bis zum Baccalaureat dem der übrigen Fakultäten vorangieng, der aber weder an sich zu billigen ist, sofern er der freien Geistesentwicklung Fesseln anlegt, noch in wissenschaftlicher Hinsicht kann gerechtfertigt werden, sofern er eine unnatürliche und schädliche Trennung zwischen den allgemeinen und besonderen Doktrinen hewirkt. Vielmehr erhalten beide Arten des Studiums nur in ihrer lebendigen, gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung mit einander ihren stets frischen Reiz und ihre volle Bedeutung, um den Geist ächter Wissenschaftlichkeit, worin allein das akademische Studium reift und gedeiht, zu wecken und zu befördern.«

So wenig aber Philosophie eingelehrt werden kann, so wenig kann Charakter aufgezwungen werden. Nur aus Freiheit und Selbstthätigkeit kann Philosophie, wie Charakter hervortreten. Daher die Nothwendigkeit der akademischen Freiheit, welche so alt ist als die Idee der Universitäten, und die so tief mit dem Wesen derselben verwachsen erscheint, dass sie niemals völlig hat verkannt werden können, wie oft und wie sehr man auch über das Maass und die Grenzen streiten mochte, in welchem und innerhalb deren man sie gestatten zu sollen glaubte.

Die akademische Freiheit darf aber weder mit schrankenloser Willkür verwechselt, noch verkannt werden, dass der Zweck des gestatteten Maasses der Freiheit niemals etwas anderes sein kann, als das Sittlich-Nothwendige selbst *). Freiheit ist überhaupt nur vorhanden, damit das Sittlich-Nothwendige wahrhaft geschehe. Aber weil es nicht auf die äussere Erscheinung der Handlungen abgetrennt von deren Geist ankommt, darum ist nur das freigewollte Sittlich-Nothwendige das wahrhaft Freie, das ächt Sittliche. Die freie Charakterbildung kann unmöglich erst mit dem Eintritt in das praktische Leben begonnen werden sollen. Denn die Uebernahme der bestimmten Pflichten eines praktischen Berufes setzt die Charakterbildung schon voraus. Somit kann es keinem Zweifel unterworfen sein, in welcher Lebensperiode der Charakter gebildet werden muss, wenn er überhaupt jemals gebildet werden wird **). Zwar geht alle Erziehung nothwendig zugleich auf Charakterbildung. Allein Selbstständigkeit des Charakters kann doch nur erst in der Zeit gewonnen werden, wo der Jüngling, der strengern Zucht entwachsen, die Motive seines Handelns aus seinem eignen Innern schöpft, wo er in die Periode der Selbsterziehung eintritt. Die Universitäten der akademischen Freiheit berauben, hiesse nichts anderes, als sie der Lebensluft berauben, in welcher allein die Keime der Geistes- und Charakterfreiheit wachsen, blühen und reifen können. Jünglinge, welche aus der Zucht der Gymnasialdisciplin erst entlassen würden mit dem Eintritt in das praktische Leben, würden weit der grössern Mehrheit nach Zeitlebens mechanische Drahtpuppen sein und bleiben. Von dieser Einsicht geleitet hat Seine Majestät unser allergnädigster König, den Universitäten seines Königreichs die akademische Freiheit bis zu dieser Stunde

*) Von [illegible] über die akademische Freiheit und Disciplin etc. 1819. S. 13.

**) [illegible] — Thiersch, die neuesten Angriffe auf die Univer[illegible] Schleiermacher, a. a. O. S. 107 ff.

bewahrt. Sollte in dem Verbot der Theilnahme der Candidaten der allgemeinen Wissenschaften an den sonst erlaubten Verbindungen der Studirenden eine Beschränkung derselben gesucht werden wollen, so darf jedenfalls daran erinnert werden, dass hier doch nur den jüngern Studirenden verboten ist, was anderwärts allen, auch den gereiftesten, und dass das Motiv jenes Verbotes keinesfalls verkannt werden kann, nämlich das Bestreben einen stufenweisen Uebergang von der Gebundenheit der Gymnasialdisciplin durch die freiere Haltung der philosophischen Fakultät bis zur vollen Freiheit der reiferen Universitätsjahre herzustellen.

Männer von tiefer Einsicht in die Natur dieser Verhältnisse haben es öffentlich beklagt, dass mehrere Regierungen deutscher Staaten so weit gegangen sind, alle Verbindungen der Studirenden zu verbieten *). Die Weisheit seiner Majestät unseres allergnädigsten Königs hat solches Verbot glücklicherweise von unsern Universitäten entfernt gehalten, und dieselben dadurch vor Uebelständen bewahrt, womit andre vielfach zu kämpfen haben.

Der Trieb der Geselligkeit liegt zu tief in der Natur des Jünglings begründet, als dass nicht in den Universitätsgesetzen, wenn sie mit Weisheit entworfen sein sollen, auf die naturgemässe Lenkung desselben Bedacht genommen werden müsste, wodurch er allein abgehalten werden kann, in falscher Richtung eine verderbliche Befriedigung zu suchen. Dann liegt es ebenso in der Natur der Sache, dass sich an den Universitäten, besonders bei grosser Anzahl der Studirenden, die Landsleute zu besonderen Verbindungen vereinigen. Es ist demnach offenbar einer höheren Weisheit gemäss, die sogenannten Landsmannschaften an den Universitäten nicht zu verbieten. Gefragt könnte nur werden, ob es nicht zweckmässig sein dürfte, auch andere, als landsmannschaftliche Verbindungen, nämlich solche, welche auf Geistesbedürfniss und Geistesverwandtschaft gegründet wären, zuzulassen, wofern sie nur hinreichende Garantien böten, dass sie nur gesetzlich erlaubte, sittliche und wissenschaftliche Zwecke verfolgten. Ueberflüssig könnte die Zulassung solcher allerdings vielleicht in dem Falle genannt werden, wenn die landsmannschaftlichen Verbindungen die Reformen, welche sie hie und da bereits vorgenommen haben, zu vervollständigen unternähmen. Wir zweifeln nicht, dass dies in der That in nicht langer Zeit geschehen wird. Die lebhaften Bewegungen, welche wir in der Gegenwart unter den Studirenden vieler deutscher Universitäten wahrnehmen, bezeugen, wie lebendig be-

*) Leo, a. a. O. S. 61.

reits unter ihnen die Einsicht in die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reform geworden ist. Es ist trotz der ebenso seichten, als verläumderischen Anklagen eines Diesterweg und Consorten gegen die Universitäten von den ausgezeichnetsten Kennern der Geschichte derselben unumstösslich bewiesen worden, dass zu keiner Zeit der Geist der Universitäten besser gewesen, als in der unserigen, und insbesondere, dass das Leben der Studirenden zu keiner Zeit den Anforderungen der Sittlichkeit im Ganzen mehr entsprochen hat, als in der Gegenwart *). Zu allen Zeiten stund die Lebensweise an den Universitäten in einem entsprechenden Verhältnisse zu der Sittlichkeit des öffentlichen Lebens überhaupt. Als rohe Sitten, Gewohnheiten und Gebräuche das öffentliche Leben verunstalteten, herrschten sie auch — oft in verstärktem Maasse — an den Universitäten. Als sie mehr und mehr aus dem öffentlichen Leben verschwanden, mussten sie auch nach und nach von den Universitäten weichen. Sobald gewisse, noch jetzt mehr oder minder herrschende Unsitten aus dem öffentlichen Leben verschwunden sein würden, könnten sie sich auch nicht mehr lange an den Universitäten halten. Man darf vollkommen davon überzeugt sein, dass die Uebel, welche wirklich da und dort noch an den Universitäten herrschen, nur ein Reflex sind von den Uebeln, welche die Gesellschaft überhaupt, oder doch gewisse Kreise derselben beherrschen. Wollen aber die Studirenden ihre Stellung und Bedeutung richtig würdigen, so werden sie leicht einsehen, dass es ihre Aufgabe nicht ist, blos ein Reflex der jedesmaligen Stufe der allgemeinen Sittlichkeit zu sein, sondern dass sie berufen sind, in der Ueberwindung eingewurzelter Unsitten, Gewohnheiten und Vorurtheile ihrer Zeit voranzuschreiten. In der That, worüber könnte man sich mehr verwundern, als über die seltsame Erscheinung, dass so viele Studirende, während sie so geneigt sind, vieles von dem geschichtlich Gewordenen, sofern es ihren wahren oder vermeintlichen Vernunftgrundsätzen nicht zu entsprechen scheint, ohne Weiteres zu verwerfen, doch in dem Lebenskreise, wo es ihnen keinesfalls verwehrt wird, vernunftgemässe Grundsätze zu verwirklichen, nur selten, oder doch nicht genugsam und nicht durchgreifend davon Gebrauch machen, sondern Alles oder doch Vieles beim lieben geschichtlich gewordenen Alten belassen, und, während sie oft mit Kühnheit selbst die ersten Politiker der Zeit

*) Leo, a. a. O. S. 79 ff. — Thiersch, a. a. O. S. 39 ff. — Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. I, 592 ff. II, 237 ff. IV, 73 ff.

zu meistern unternehmen, des Muthes allzusehr entbehren, einem in ihren Kreisen festgewurzelten Vorurtheile entgegenzutreten. Doch blicken wir auf die grossen Fortschritte des sittlichen Geistes der Universitäten seit den letzten dreissig Jahren zurück, so dürfen wir uns getrost der freudigen Hoffnung hingeben, dass aus der inneren Kräftigung des Geistes der Wahrheit und ächt menschenwürdiger Gesinnung die Beseitigung derjenigen Missstände hervorgehen wird, welche die völlige Verwirklichung der erhabenen Zwecke der Universitäten noch mehr oder minder beeinträchtigen.

Eine solche edle, erhabene, vom lauteren Geiste der Wahrheit durchdrungene Gesinnung, wie könnte sie aber ohne den Geist tiefer und inniger Religiosität erzeugt, und gekräftigt werden? Oder welchem tiefer Denkenden könnte es verborgen sein, dass alle angebliche Sittlichkeit, hohl und nichtig, armselig und geistlos ist, falls sie nicht in Religiosität wurzelt? Nur der wahrhaft religiöse Geist ist der Geist der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Freiheit. Nimmermehr kann daher unter vernünftigen Menschen der Zweifel Wurzel fassen, ob Religion und Religiosität sein soll oder nicht, sondern nur die Frage ist von der Wissenschaft klar, gründlich und umfassend zu beantworten, worin die wahre Religion und Religiosität besteht und worin sie sich zu erweisen hat? *) Die

*) Wohin es mit der neuesten Sorte des alle Religion verläugnenden Denkens gekommen ist, das hat Daumer, der doch der orthodoxen Richtung nicht eben günstig ist, erst kürzlich in einer sehr beachtenswerthen Kritik des Feuerbach'schen und Br. Bauer'schen Philosophirens trefflich gezeigt, nämlich zu einem Convolut der naivsten Widersprüche bis zum tollsten Unsinn. Es ist betrübend, einen genialen Geist durch die reine Furie der Verneinungssucht so tief herabkommen sehen zu müssen. »Der Philosoph Vanini, sagt Daumer, des Atheismus beschuldigt, nahm vor seinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf und sagte: Schon dieser Strohhalm müsste ihn vom Dasein Gottes überzeugen. L. Feuerbach, der in jeder Beziehung für Gott den Menschen setzt, wird sagen, dass ihn der Strohhalm Vanini's nur vom Dasein des Menschen zu überzeugen vermöge. Aber was wird die Vernunft zu dieser Rede des grossen Denkers sagen? Dass sie die Rede eines Tollhäuslers ist.« Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung etc. von G. F. Daumer. Nürnbg. Bauer und Raspe 1844. S. 79. »Wir glauben hiemit das, was wir unter Natur, als den göttlichen Gegenstand menschlicher Liebe und Verehrung, nicht verstehen und verstanden wissen wollen, zur Genüge bezeichnet zu haben. Um uns auch positiv auszudrücken, so verstehen wir unter der = Gott gesetzten Natur jene schaffende, bildende, maassbestimmende, gesetzgebende, berechnende, zweck- und planmässig handelnde, alle Störungen mächtig ausgleichende, alles Zerstreute,

allervollkommenste Antwort auf diese Frage kann aber niemals dazu berechtigen, sie Andern aufzunöthigen und mit Zwangsmitteln siegreich machen zu wollen. Eine Religion, welche grundsätzlich den Gewissenszwang als ein erlaubtes Mittel ihrer Erhaltung und Verbreitung ausspräche, würde sich selbst gerichtet haben und nothwendig zu Grunde gehen müssen. Was man aber grundsätzlich verwerfen muss, das kann man in der Praxis nicht anwenden, ohne sich selbst mit dem Geiste der Religion in Widerspruch zu setzen. Es genügt demnach nicht, dass man die wahre Religion habe, sondern man muss sie auch in wahrer, religiöser Weise haben, und es steht für ewige Zeiten unerschütterlich fest, dass so wie ächte Religiosität die unerschöpfliche Mutter des Guten, so die Selbstsucht die Mutter alles Bösen und Verderblichen wie überhaupt, so auch für die Universitäten ist.

Vereinzelte einheitlich verbindende und zusammenhaltende, so die Welt vor einer stets drohenden Auflösung bewahrende universelle Macht, die mit uns selbst nicht unmittelbar identisch, deren Wissen und Wollen von dem unsrigen nur allzu unterscheidbar ist, die viel Dunkles, Räthselhaftes, Unerforschliches auch für den einsichtsvollsten und tiefsinnigsten der Menschen hat, die uns aber in all der angegebenen affirmativen Eigenheit thatsächlich zur Erscheinung kommt, somit als ein Hirngespinnst, eine leere Hypothese unmöglich betrachtet und behandelt werden kann. Diese grosse, reale, gewisse, von Keinem, der bei gesunden Sinnen ist, in Zweifel und Abrede zu stellende Macht, als eine vom Menschen in Demuth und Ergebung zu verehrende göttliche und heilige, oder vielmehr als die allein göttliche und heilige zu bestimmtem Bewusstsein und allgemeiner Anerkennung zu bringen, darauf kommt es an, darin liegt das Heil, die Rettung und Besserung der menschlichen, sowie der aussermenschlichen Dinge und Verhältnisse, nicht aber darin, den alles Maasses und Haltes entbehrenden, so schwachen, als hochmüthigen, so unwissenden, als aufgeblähten, mit sich und der ganzen Welt im heillosesten Gegensatz und Widerspruch stehenden Menschen der gegenwärtigen Weltperiode zum Gotte zu stempeln.« Ebend. S. 67. Daumer erregt hier indess Missverständnisse, wenn er, während er doch offenbar Gott als absoluten Geist erkennt, Ihn = Natur setzt, obgleich er darunter nicht die blinde Natur versteht.

Beilage.

Ueber die Geschichte der Universitäten.

1. Der Gang der Bildung des Menschengeschlechtes ging unläugbar von Morgen nach Abend. Der Orient ist die erste Bildungsstätte der Menschheit, und wie von dort aus das westlich gelegene Europa zuerst bevölkert worden ist, so kamen auch die ersten Strahlen der fortschreitenden Bildung von dort her zuerst herüber nach Europa. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die ersten Erzieher der ältesten Völker die Priester gewesen sind. Was von Wissenschaft und Weisheit unter diesen Völkern vorhanden war, vereinigte sich in den Priestern und verbreitete sich von ihnen aus, wenigstens zum Theil auf die andern Stände. Die ältesten Schulen waren daher Priesterschulen und die Religion der Mittelpunkt, von welchem alle Strahlen der Bildung aus-, und in welchen sie wieder zurückgingen. So Vortreffliches nun auch die Priester unter den ältesten Völkern zur Erhebung aus der Rohheit und Verwilderung und zur Erreichung einer höheren Stufe der Bildung geleistet haben, so mussten sie doch, bei einem gewissen Punkte angelangt, da die Wissenschaft und Bildung ihr Standeseigenthum war, wovon sie den übrigen nur soviel mittheilten, als ihnen zweckmässig schien, unvermeidlich zuletzt das stärkste Hemmniss aller weitern Fortbildung werden. So geschah es bei den orientalischen Völkern. Ihre Bildungsanstalten, dergleichen in Indien, Aegypten, Persien, Chaldäa, China etc. bestanden haben und zum Theil noch bestehen, haben sich nicht über den Zustand der Kindheit der Wissenschaft erhoben. Diesen Zustand der Gebundenheit der Bildung durchbrachen die geistbegabten Griechen, wenn auch nicht vollkommen, und die Römer traten in der Hauptsache in ihre Fussstapfen. Im Geiste der orientalischen Bildung musste der Einzelne im Ganzen verschwinden. Das Individuum galt nichts für sich, sondern hatte nur die Bedeutung eines in das Ganze aufgehenden Momentes. Das Griechenthum erkämpfte dem Individuellen seine Berechtigung, und auch das Römerthum, wenn es gleich die Völkerindividualitäten auflöste, trug doch sehr vieles bei zur Entwicklung der Berechtigung des menschlichen Individuums selber. Zur allgemeinen Bildung der Menschheit konnte freilich das Griechenthum und Römerthum nicht führen, weil beiden das fehlte, was erst das Christenthum brachte, den wahrhaften Geist der Universalität und Freiheit, welcher sich in der wesentlichen Gleichstellung jedes Menschen mit jedem anderen vor

Gott aussprach. Aber eine Vorschule zu der Bildung, welche im Christenthum hervortrat, war das Griechen- und Römerthum allerdings. Insbesondere gilt dies für die Organisation der Bildungsanstalten. Ausser den niederen Schulen, welche wir schon ziemlich frühe bei den Griechen finden, und die unseren Volksschulen ähnlich waren, bildeten sich schon zur Zeit Solons Philosophenschulen, nicht etwa wie jene vom Staate eingerichtet und beaufsichtigt, sondern aus freiem Antriebe, wie gerade ein durch Geist, Kenntnisse und Mittheilungsgabe ausgezeichneter Mann als Lehrer aufzutreten Lust hatte, und es ihm gelang, einen Kreis von freiwillig sich gesellenden Wissbegierigen um sich zu versammeln. Nächst einem Thales, Heraklit, Anaxagoras ist hier besonders Pythagoras zu erwähnen, von welchem Dahlmann (Politik I, 277) sagt, dass man ihn im Kreise seiner Jünglinge die älteste Universität nennen könne. Besonders aber seit dem peloponnesischen Kriege bildete sich, was man die höheren Schulen der Griechen nennen kann, besonders in Athen, mehr und mehr dem Sammlungsplatz ausgezeichnet gebildeter Männer der griechischen Freistaaten. Dort lehrte und wirkte Sokrates im Umgang mit einer so grossen Anzahl geistvoller Männer und Jünglinge und streute den Samen aus, der in Platon die Vollendung der griechischen Philosophie heranbildete, während er seine Tiefe und Grösse selbst noch in den einseitigen Auffassungen erwies, zu welchen er in minder edeln und weniger begabten Geistern sich ausgestaltete. Dort lehrte und wirkte der göttliche Platon in der von ihm gestifteten Akademie, umgeben von einem ausgezeichneten Kreise der gebildetsten älteren und jüngeren Zeitgenossen und entfaltete das Tiefste und Höchste, was dem griechischen Geiste zu erreichen vergönnt war, in der dem griechischen Genius angemessenen Form vollendeter Kunstschönheit. Nach seinem Tode folgte ihm auf seine eigene Anordnung in der Akademie sein Schwestersohn, Speusippos, auf diesen Xenokrates, dann Polemon, Krates und Krantor. Während Xenokrates in der Akademie lehrte, stiftete Aristoteles die peripatetische Philosophenschule im Lykeion, welcher nach ihm Theophrastos, dann Straton und endlich Lykon vorstand. Während Polemon in der Akademie, Theophrastos im Lykeion lehrten, stiftete Epikuros seine philosophische Schule und sorgte für deren Fortbestand nach seinem Tode. Fast gleichzeitig, nur fünf Jahre nach der Stiftung der epikureischen, gründete Zenon von Kittion die stoische Schule in einer der schönsten Hallen Athens und war gleichfalls auf deren Fortbestand nach seinem Tode bedacht.

Indess zu Athen die Schulen der von Arkesilaos gestifteten neuen, zweiten oder mittleren, und der dritten von Karneades gestifteten Akademie, der Peripatetiker, der Stoa, der Epikureer, neben den Schulen der noch eifriger gesuchten Beredsamkeit in der alten Art freier Verbindung wirkten, nicht blos von Griechen, sondern auch von Römern besucht, gründeten die Ptolemäer (Ptolemäus Lagi oder Soter) das Museum zu Alexandria, die erste hohe Schule der Gelehrsamkeit, welche vom Staate selbst errichtet und eingerichtet wurde, und deren Lehrer, meist Gelehrte aus Griechenland, durch ein festes Einkommen gesichert, sich mit um so ungetheilterem Eifer dem Studium der Wissenschaften widmen konnten.

Wenn gleich anfänglich die alten strengen Römer, wie ein Marcus Porcius Cato, dem Eindringen griechischer Philosophie und Wissenschaft in Rom Widerstand entgegensetzten, so konnten sie doch damit auf die Länge nicht durchdringen. Alexanders Eroberungen hatten in den Ländern, welche nachher die Römer ihrem grossen Reiche einverleibten, griechische Sprache, Wissenschaft und Bildung verbreitet, so dass sie Gemeingut aller gebildeten Völker des römischen Weltreiches geworden waren. So wurde es denn endlich für die römischen Kaiser eine politische Nothwendigkeit, für wissenschaftliche Unterrichtsanstalten Sorge zu tragen.

Es war Kaiser Vespasianus, welcher zuerst in die Fussstapfen der Ptolemäer trat, indem er zu Rom den lateinischen und griechischen Rhetoren bedeutende Jahresgehalte festsetzte. Diesen trefflichen Anfang vervollständigte K. Hadrianus gleich bei dem Antritte seiner Regierung (117) durch die Stiftung des sogenannten Athenäums auf dem Capitolium. Antoninus Pius (188—161) erweiterte diese Lehranstalt durch Errichtung eines neuen Lehrstuhls der Philosophie, und machte sich zum Gründer der sogenannten Kaiserschulen, indem er alle grösseren Städte des röm. Weltreiches mit nach dem Muster Roms eingerichteten Lehranstalten ausstattete.

Kaiser Constantin der Grosse gründete nach der Umgestaltung des alten Byzantinums in die neue Kaiserstadt Constantinopel daselbst eine noch umfassendere Lehranstalt, als jene zu Rom war, unter dem Namen des Auditoriums.

Ausser in Alexandria, Rom und Athen und später in Constantinopel erhoben sich solche wissenschaftliche Unterrichtsanstalten zu Antiochia und Tarsus in Syrien unter den Seleuciden, zu Pergamum unter den Attalern, in mehreren Städten in Bithynien und Cappadocien, auf Rhodos, in den griechischen Städten Megara, Corinth, Megalopolis, Sparta, Theben und in Smyrna und Laodicea, so wie endlich in Sicilien. Das reichste und manchfaltigste wissenschaftliche Leben blühte aber allerdings in Alexandria, wo die ägyptischen Könige bei der Gründung des Museums, welchem ein eigener Fond zugewiesen war, für eine umfassende Bibliothek von griechischer, römischer, indischer, persischer, äthiopischer, babylonischer, phönicischer Literatur Sorge getragen hatten. Diese grossartige wissenschaftliche Bildungsanstalt, die auch einen eigenen, früher von den ägyptischen Königen, später von den römischen Kaisern ernannten Vorsteher hatte, kann um so mehr mit den Universitäten der christlichen Zeit in Parallele gestellt werden, je mehr Gelehrte aus den verschiedensten Fächern, Philosophen aus allen Schulen, Mathematiker, Astronomen, Geographen, Mediciner, Anatomen, Naturhistoriker, Grammatiker, Kritiker, Dichter, Historiker und endlich jüdische und christliche Theologen, wie die Uebersetzer des alten Testamentes, Aristobulos, Philon, Josephus und dann der h. Evangelist Markus, Pantänus, der erste wissenschaftliche Lehrer der Schule der theologischen Wissenschaft, Athenagoras, Clemens, Origenes dort lebten, lehrten und wirkten.

Aber auch in den übrigen dem römischen Weltreiche unterworfenen Ländern war im dritten Jahrhundert jede bedeutendere Stadt mit vom

Staate eingesetzten, durch Einkünfte gesicherten, mit öffentlichen Ehren geschmückten Lehrern ausgestattet. Doch kam diesen Lehranstalten bei weitem nicht die Bedeutung zu, wie jener zu Alexandria, und sie hatten hauptsächlich den Unterricht in der Grammatik, Rhetorik und Philosophie zum Gegenstande.

Durch den Hervortritt und die siegreiche Verbreitung des Christenthums im römischen Reiche wurde selbst dann in der Organisation dieser Schulen zunächst nichts Wesentliches geändert, als in Folge des Uebertritts des Kaisers Constantin des Ersten zum Christenthume dasselbe auch politisch den Sieg über das Heidenthum errungen hatte. Sind uns gleich manche bittere Klagen der berühmten Lehrer jener Zeit, welche zum Christenthume nicht übergetreten waren, z. B. von Libanius, des Inhaltes aufbewahrt worden, dass Priester und Mönche schaarenweise mit Fackeln und Zerstörungswerkzeugen bewaffnet, Griechenland durchzogen und nicht nur Tempel in Asche gelegt, Götterbilder zertrümmert, sondern auch gegen Bücher und Schulen den Vertilgungskrieg geführt hätten, besonders gegen die in Athen noch vorhandenen, erklärten sich gleich andererseits hie und da christliche Kirchenlehrer, z. B. der h. Chrisostomos, auf das eifrigste und nachdrücklichste gegen das Lesen des Homeros und anderer Dichter mit christlichen Knaben, wie es in den noch immer mit heidnischen Lehrern besetzten Schulen getrieben wurde; so blieb es doch mit Ausnahme einer einzigen Unterbrechung, welche nicht von den christlichen Kirchenvorständen, sondern von dem Kaiser Julianus ausging, der die Christen durch Ausschluss von der wissenschaftlichen Bildung zu verderben und zu vernichten gedachte, bis zum endlichen Verschwinden der Heiden bei dem Langgeübten, dass die Jugend ohne Unterschied, ob sie der christlichen oder heidnischen Religion angehörte, in den Schulen der heidnischen öffentlichen Lehrer ihre Bildung durch Lehre und Hinweisung auf die Werke der Wissenschaft und der Kunst des classischen Alterthums empfing. Selbst in den von den christlichen Kaisern neu gegründeten Lehranstalten wurden Lehrer wie Schüler ohne Rücksicht auf ihre Religion aufgenommen und der Unterricht in der Religion, wie der öffentliche Cultus derselben, blieb gleich sehr von diesen öffentlichen Unterrichtsanstalten ausgeschlossen. Selbst nach dem völligen Verschwinden der heidnischen Lehrer mit jenem des Heidenthums, selbst nach Theodosius dem Aelteren, fand keine wesentliche Umgestaltung des Unterrichts im Geiste des Christenthums statt, und durch alle Jahrhunderte hindurch bis zum Untergange des griechischen Kaiserthums finden wir in den griechischen Schulen die altherkömmliche Zusammensetzung des Lehrstandes aus Grammatikern, Rhetoren und Philosophen festgehalten. Schon die Verlegung des Sitzes der römischen Kaiser von Rom nach Constantinopel durch Constantin hatte für Italien einen bedeutenden Verlust an Gelehrten und wissenschaftlichen Bildungsmitteln zur Folge, welcher seine Wirkungen auf alle westlich gelegenen Länder des römischen Reiches nothwendig erstreckte. Noch umfassender aber gestaltete sich dieser Verlust und noch weitgreifender mussten die Wirkungen desselben hervortreten, als das römische Reich sich in das morgenländische und das abendländische trennte.

2) Bei dem Untergange des weströmischen Reiches durch die vom Norden kommenden Germanen war das Christenthum bereits innerhalb der Gränzen desselben allgemein verbreitet. Bald huldigten auch die auf dem Boden des alten Römerreiches neu sich gestaltenden Reiche der lebenskräftigen Germanen dem Genius des Christenthums. Endlich drang dasselbe siegreich selbst in die Urwälder Germaniens ein, stürzte die alten Götter und pflanzte das Panier des Glaubens an den alleinigen Gott und seinen Sohn, den Welterlöser, auf. Das edle Volk der Germanen war im ewigen Rathschlusse Gottes bestimmt, Träger der neuen Weltidee zu werden, und eine ihr entsprechende Gestaltung des gesammten Lebens und der gesammten Bildung einzuleiten. Die ersten christlichen Jahrhunderte hatten noch vor dem Auftritte der Germanen die klassische Bildung der alten Griechen und Römer wenigstens zum Theil in die neue Zeit mit herüber gerettet. Die neu sich gestaltende Zeit entbehrte daher nicht gänzlich der Mitwirkung der Schätze der alten Bildung bei ihrem Neubau. Wie es in jenen ersten christlichen Jahrhunderten die Arbeit der Kirchenväter gewesen war, sich in den Besitz der Schätze der Bildung des Alterthums zu setzen, theils weil sie auf dem Boden der allgemeinen Bildung ihrer Zeit erwachsen waren, theils weil sie dieselbe ohne gründliche Kenntniss im Interesse der Vertheidigung des Christenthums nicht mit Erfolg würden haben bestreiten können, theils endlich weil sie, oder doch wenigstens die Alexandrinischen christlichen Lehrer, in der alten, besonders in der Philosophie der Griechen, eine von Gott geleitete Vorbildung für die christliche Offenbarung erkannten, so musste sich nothwendig in den neuen Reichen der Germanen alle Bildung und alle Wissenschaft in den Händen der christlichen Geistlichkeit befinden. Ihr musste demnach auch die Aufgabe zufallen, die zwar sehr entwicklungsfähigen, aber noch wenig wirklich entwickelten jungen Völker germanischen Stammes höherer Bildung entgegenzuführen.

So ganz ohne Zusammenhang mit den im römischen Reiche vorhanden gewesenen Kaiserschulen entstunden jedoch die in der christlichen Zeit nach der Völkerwanderung hervorgetretenen Bildungsanstalten keineswegs. Die Erinnerung an die vor dem Einbruch der Germanen bestandenen Kaiserschulen konnte nicht wohl gänzlich erloschen sein. Erst gegen die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts hatten sie sich verloren. Die alte Universität zu Rom, wenn wir sie so nennen dürfen, hatte noch bis zur Zeit des Gothenkönigs Athalarich einigermassen fortbestanden. In Italien, Gallien, Hispanien, Britannien und selbst an einigen wenigen Orten in Germanien waren in allen bedeutenderen Städten Kaiserschulen errichtet gewesen. Da wir nun in vielen Städten, wo früher Kaiserschulen geblüht hatten, späterhin geistliche Schulen erblicken, so darf man die von bewährten Männern gewagte Vermuthung, dass jene Kaiserschulen an vielen Orten in geistliche Schulen umgebildet worden seien, wohl eine an Gewissheit gränzende Wahrscheinlichkeit nennen. Jedenfalls aber hatten die neuentstandenen geistlichen und Klosterschulen die alten eingegangenen zu ersetzen und mussten in der Regel an den Orten leichter entstehen, an welchen früher Kaiserschulen gewirkt hatten.

Es wurde in dem Vorausgegangenen bereits erwähnt, dass schon in

Alexandria in den ersten christlichen Jahrhunderten eine christliche Katechetenschule existirt hatte. Der h. Evangelist Johannes Markus soll zuerst das Evangelium daselbst verkündigt haben. Der Stifter der gelehrten Katechetenschule war indessen erst Pantänus, ein vom Stoicismus zum Christenthume übergetretener Philosoph (181 n. Chr.), dessen Gelehrsamkeit in den göttlichen Schriften, wie in der weltlichen Literatur neben seinem glühenden Eifer für das Evangelium Eusebius rühmt (Eusebius H. E. 5, 10 und 11). Nach demselben Kirchenschriftsteller wurde die Schule des Pantänus häufig besucht. Als sein Gehülfe oder als sein Nachfolger, es ist nicht ganz entschieden, lehrte der geistreiche Clemens (Alexandrinus) an der Alexandrinischen Katechetenschule und bildete den noch grösseren, genialen Origenes, der sein Nachfolger wurde (213 war Origenes bestimmt als Lehrer in Thätigkeit), und, ungeachtet er in einige Irrungen gerieth, als ein Mann von ausserordentlichen Leistungen verehrt zu werden verdient. Sein unermüdlicher Feuereifer im Forschen und Studiren hatte ihn zum Herrn und Meister der gesammten encyclopädischen Bildung seiner Zeit gemacht, wie er denn auch ausser seinen theologischen Vorlesungen die Logik, Rhetorik, Metaphysik, Mathematik, Astronomie, Ethik und Physik lehrte. Nach ihm traten noch eine Reihe von Lehrern an der Katechetenschule zu Alexandria auf, bis sie gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts allmälig unterging, nachdem sie nach der Angabe des Philippus Sidetes 235 Jahre bestanden hatte. Eine ähnliche christliche Schule hatte auch, wenn gleich von geringerer Bedeutung, zu Antiochia im vierten Jahrhunderte bestanden. Zu Nisibis in Syrien blühte nach der Angabe des Junilius eine christliche öffentliche theologische Bildungsanstalt gegen das 6. Jahrhundert hin. Interessant ist es, aus Cassiodorus zu erfahren, dass Papst Agapetus i. J. 535 eine theologische Schule zu Rom anzulegen beabsichtigte, was nur durch die damaligen Kriegsunruhen verhindert wurde. Auch Papst Gregorius der Grosse war nahe daran eine ähnliche Idee zu verwirklichen.

Mit wenigen Worten möge es gestattet sein, auch der hohen Schulen der Araber zu gedenken, welche selbst auf die christliche Cultur nicht ohne Einfluss geblieben sind. Es möge indessen genügen, daran zu erinnern, dass die Araber in Asien, Afrika und in Spanien eine grosse Anzahl von hohen Schulen in ihrer Weise gegründet hatten, an welchen die Naturwissenschaften, die Medicin, die Mathematik und die Philosophie mit grossem Eifer, und, wenn auch mit manchem Phantastischen untermischt, doch keineswegs ohne Geist studirt und angebaut worden sind.

Die Kloster-, Episcopal- und Parochialschulen, welche nach dem Untergange des römischen Reiches in den jungen, von den germanischen Völkern gegründeten Staaten sich gestalteten, waren nicht blos, wie schon gezeigt, höchst wahrscheinlich, wenigstens an manchen Orten, aus der Umbildung der Kaiserschulen entstanden, sondern sie waren auch noch gewisser eine nach Zeit und Umständen veränderte Wiederaufnahme der untergegangenen christlichen Schulen der ersten christlichen Jahrhunderte. Die Regel, welche Johannes Cassianus am Anfange des fünften Jahrhunderts den von ihm in Italien und Gallien gestifteten Klöstern gab,

leitete die Beschäftigung der Mönche mit geistigen Gegenständen ein. Aber von unermesslichen Wirkungen war die Idee, von welcher begeistert der hl. Benediktus von Nursia eine Anzahl von Klöstern — zuerst Monte Cassino — schuf, welche nach seiner im Jahre 520 entworfenen Regel der Cultur des Geistes, wie des Bodens leben sollten. Vorzüglich von den Benediktinerklöstern ging zwischen dem 6. und 8. Jahrhunderte die Bildung aus. Karl der Grosse fand vorzüglich in Benediktinern die Organe und Werkzeuge zur Verwirklichung seiner umfassenden Volks- und Gelehrten-Bildungs- und Veredlungspläne. Die Thätigkeit dieses grossen Regenten für die Hebung der Schulen und des Unterrichts war ausserordentlich. Ihm dankt das Schulwesen in Frankreich und Deutschland die erste festere Organisation. Er gründete und ordnete bestimmter die Parochial-, Kloster-, Stifts- oder Domschulen (Plenarschulen, scholae ad plenum), indem er befahl, dass in den unteren Schulen lesen, singen, rechnen und schreiben, in den höheren das Trivium: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und in den oberen Abtheilungen der höheren das Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik sammt den geistlichen Wissenschaften gelehrt werde. Ausser den höheren Schulen zu Tours, Lyon, Orleans, Metz, Osnabrück, Fulda, Paderborn, die Karl theils gründete, theils erweiterte und zweckmässiger einrichtete, rief er die sogenannte kaiserliche Hofschule oder Hofakademie in's Leben, indem er einen Kreis ausgezeichneter Gelehrten, deren Seele er war, an seinen Hof zog, und sich von ihm an seine wechselnden Aufenthalsorte Aachen, Paris, Thionville, Nymwegen, Ingelheim etc. begleiten liess.

3. Wenn Buläus und Andere vor ihm die Entstehung der Universität zu Paris aus der Hofakademie Karls des Grossen abzuleiten versuchten, so liessen sie sich nicht von sicheren geschichtlichen Gründen leiten. Denn es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die karolingische schola palatina, deren Vorstand zuerst Alcuin war, dann Claudius, Bischof von Turin, dann Aldric, Erzbischof von Sens, unter Karl dem Kahlen Johannes Scotus Erigena, mit dem Untergange der karolingischen Macht einging (Leo, Geschichte des Mittelalters. S. 717). Wohl aber kann in der von dem hl. Remigius zu Paris im Jahre 882, nach Andern 908 gestifteten Schule, welche sich unter den Capetingern hob, insofern ein Anfangspunkt als Keim der Entstehung der Pariser Universität erblickt werden, inwiefern sie sich in allmäliger Erweiterung endlich durch Mitwirkung der beiden Klosterschulen zu St. Victor und zu St. Genevieve ausgestaltete. Unter den berühmten Lehrern zu Paris: Gerbert, Lambert, Drogo, Mangold, Wilhelm v. Champaux, Roscelin und endlich Abälard, welche nach einander auftraten, war es besonders der letztere, der durch die ausserordentlichen Wirkungen seiner hohen Genialität und seiner glänzenden Lehrgabe als Philosoph und Theolog Tausende von Schülern aus allen gebildeten Ländern Europa's heranziehend, die Umgestaltung und Erweiterung der Pariser Lehranstalten zur eigentlichen Universität mächtig herbeiführen half.

Gleichzeitig mit der Blüthe Abälards (zwischen 1100 und 1120) gründete Wilhelm von Champaux auf Veranlassung Hildeberts die Schule

im Stifte des St. Viktor zu Paris, wohin er sich aus dem Weltleben zurückgezogen hatte. In der Reihe seiner geschichtlich bekannten ausgezeichneten Nachfolger glänzten besonders Hugo († 1141) und Richard von St. Viktor († 1173). Das Kloster zu St. Viktor ward aus einer Priorei zur Abtei erhoben, reichlich dotirt und mit einer ausgezeichneten Bibliothek versehen. Studium und Unterricht wurden in dem Kloster ebenso eifrig betrieben, als das canonische Leben streng geführt ward. Durch Frömmigkeit und Wissenschaft gleich ausgezeichnet, ward die Schule von Weltlichen und Geistlichen aus fast allen Ländern Europa's besucht, um in der Stille klösterlicher Zurückgezogenheit zu tieferer gottinniger Erkenntniss sich zu erheben.

Wie gross der Antheil dieser Klosterschule an der Entstehung der Pariser Universität war, lässt sich nicht bestimmt angeben. Es darf jedoch mit gutem Grunde angenommen werden, dass er nicht gering gewesen ist.

Am Ende des eilften Jahrhunderts oder doch bald nachher (Huber, englische Universitäten, S. 20) hatte sich die höhere Schule zu Paris bereits zur Universität entwickelt, wenn gleich erst aus einem Concordat (der vier Nationen der Pariser hohen Schule) über die Wahl des Rektors vom Jahre 1206 die Existenz der Nationeneintheilung urkundlich mit Sicherheit hervorgeht, und fast gleichzeitig zuerst in einer Dekretale von Innocenz III. der Name Universitas für die Pariser Unterrichtsanstalt vorkommt (Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, von Savigny III, 318).

Es ist demnach keinem Zweifel unterworfen, dass die Pariser Universität aus den kirchlichen Unterrichtsanstalten der sieben freien Künste und der scholastischen Theologie hervorgegangen ist (Kirchner a. a. O. S. 110. Huber S. 20). Philosophie und Theologie waren daher anfangs allein die Unterrichtsgegenstände der hohen Schule zu Paris. Erst seit dem Jahre 1231 traten unter den Lehrern zu Paris besondere Doctoren der Theologie, des kanonischen Rechtes und der Medicin auf, wodurch zwar die Unterschiede der verschiedenen Hauptfächer nun repräsentirt erschienen, ohne dass jedoch bereits besondere Fakultäten existirt hätten. Es bestand bis zum Jahre 1260 keine Fakultätseintheilung, sondern nur eine Eintheilung nach Nationen, wiewohl schon einige Zeit ausser der Philosophie und Theologie auch die Rechtswissenschaft, wenigstens das kanonische Recht und die Medicin gelehrt worden waren. Die besonderen Fakultäten waren daher schon in der allgemeinen Fakultät, der facultas artium, enthalten, und bedurften nur eines Anstosses, um sich in der That zu eignen Fakultäten zu sondern. Diese seit dem Jahre 1260—70 freilich etwas tumultuarisch hervorgetretene Sonderung der Wissenschaftsfächer zu eigenen Fakultäten muss als ein wesentlicher Fortschritt der innern Organisation der Pariser Universität betrachtet werden. Allein erst die nach dem Muster der sogenannten neuen Universität zu Paris eingerichteten deutschen Universitäten, welche grösstentheils die Nationaleintheilung bald in den Hintergrund zurückdrängten oder ganz aufhoben, konnten der Vortheile jener Organisation in vollkommenerem Maasse theilhaft werden.

Ihres Ursprungs, ihres Fortgangs und ihrer ausserordentlichen Wir-

kungen wegen verdient die Pariser Hochschule mit höchster Auszeichnung genannt zu werden. Keine andere kann sich mit ihr vergleichen in Rücksicht des Umfangs und der Intensivität ihrer sich fast über ganz Europa erstreckenden Wirkungen, ihrer Bedeutung und ihres Einflusses auf Kirche, Staat, Wissenschaft und allgemeine menschliche Bildung. In ausserordentlichem Ansehen stand besonders die theologische Fakultät. Ihre Aussprüche wurden bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts von allen Seiten eingeholt. Ihre Deputirten sassen 1408 auf dem Concilium zu Pisa. Im Jahre 1423 wurde sie vom Papste zu einem Generalconcilium eingeladen. Nicht weniger hatte sie ihre Doktoren auf das Concilium zu Trient (1542—62) gesendet. Sie wurde die Stammmutter einer grossen Anzahl von Universitäten in Europa.

Ziemlich gleichzeitig mit der Ausbildung der hohen Schule zu Paris erhob sich in Italien die Rechtsschule zu Bologna zum Range einer Universität. Als Vorboten derselben bezeichnet die Geschichte Anfänge von Rechtsschulen in Ravenna und in Bologna selbst (Pepo). (Savigny IV, 1—8). Als Stifter dieser hohen Schule erscheint nach dem Zeugnisse aller Schriftsteller jener Zeit Irnerius, von dem Odofredus meldet, er sei vorher Lehrer der freien Künste gewesen zu der Zeit, als die Rechtsbücher nach Bologna gebracht worden, er habe nun ohne Lehrer die Rechtswissenschaft studirt und sei dann als Lehrer aufgetreten. Später erscheint Irnerius in öffentlichen Geschäften 1113—1116. Von 1116—18 findet man ihn stets im Gefolge des Kaisers Heinrich V., öfter von ihm zu wichtigen Staatsgeschäften gebraucht (Savigny IV, 20 ff.). Diese Nachrichten beweisen, dass die Rechtsschule zu Bologna nicht, wie die Pariser Hochschule, aus irgend einem kirchlichen Institut, etwa einer Kloster-, Episcopal- oder Domschule hervorgegangen ist, sondern das völlig freie, weder von einer kirchlichen, noch von einer weltlichen Behörde angeordnete, Erzeugniss eines begabten, gebildeten und gelehrten Mannes, der andere tüchtige Genossen für seine Lehrzwecke zu gewinnen wusste, gewesen ist. Ein Unternehmen, das bei solchen geistigen Kräften in jener Zeit und in jenem Lande um so gewisser gelingen musste, je lebhafter bereits das Bedürfniss gründlicher Rechtskunde für das praktische Leben gefühlt wurde (Savigny III, 76).

Aus der Verschiedenheit des Ursprungs, wie der Wissenschaft selbst, welche ursprünglich dort und hier die Grundlage ausmachte, in Verbindung mit dem Gesammtzustande des kirchlichen und bürgerlichen Lebens jener Zeit erklärt sich der Gegensatz, welcher sich in der Gestaltung, Verfassung und Geschichte der Universitäten zu Paris und Bologna offenbart, und welcher auf die nach deren Muster eingerichteten späteren Universitäten übergegangen ist. Die gemeinsame Idee, welche allen Universitäten des Mittelalters zu Grunde lag, war die einer in sich geschlossenen, selbstständigen und gesetzlich berechtigten Corporation von Meistern, Gehilfen und Lehrlingen mit dem nöthigen Beamten- und Dienstpersonal zum Zwecke des Anbau's der Künste und Wissenschaften mit dem Vorrechte der Ertheilung des Gesellen- und Meistergrades in ihren verschiedenen Zünften als der höchsten wissenschaftlichen Würden. (Kirchner S. 109). Zu Paris ge-

staltete sich diese Idee mehr in aristokratischer, zu Bologna mehr in demokratischer Form aus. Dort bestand die berechtigte Corporation aus dem Vereine der Lehrer (der universitas magistrorum), welchem die Studirenden untergeordnet waren. Hier dagegen war der Verein der Schüler (universitas scholarium) die berechtigte Corporation, welche ihre Vorgesetzten wie ihre Lehrer selbst wählte. Gemeinsam war ursprünglich beiden Universitäten die Nationaleintheilung, wiewohl in ziemlich verschiedener Weise. Allein die Universität zu Paris erhob sich sehr bald (1260—70) von dem äusserlichen und zufälligen nationellen Eintheilungsprincip zu dem wesentlichen, objektiven, wissenschaftlichen (Huber S. 29), und drängte jenes mehr und mehr zu Gunsten des letzteren zurück, während die Universität zu Bologna die Eintheilung der Fakultäten erst weit später annahm, welche indessen unter dem Uebergewichte der gleichzeitig fortdauernden Nationaleintheilung zu keiner kräftigeren Entwickelung gelangen konnte. Wenngleich Paris in den ersten Zeiten nur eine Specialschule für Philosophie und scholast. Theologie war, wenn gleich schon beim Beginn ihres Rufes und ihrer Erhebung (wenigstens seit 1170; die Zahl der Nationen wurde 1206 auf vier festgesetzt) die Nationaleintheilung — aus leicht begreiflichen Gründen — sich gestaltete, wenngleich jede Nation als selbstständiger Körper galt, an dessen Spitze Procuratoren standen; so war die Universität doch ein in sich verbundenes Ganzes, indem die zusammengetretenen Nationen die gesetzgebende und vollziehende Gewalt ausübten, die Procuratoren die gemeinschaftlichen Geschäfte besorgten und den Rektor wählten, dessen beständige Rathgeber sie blieben, als später (1280) die Ernennung des Rektors durch Wahlmänner geschah. (Thiersch über gel. Sch. I, 1. 31 ff.). Dagegen erblicken wir in Bologna, wo ursprünglich keine andere Wissenschaft, als jene des Rechtes gelehrt wurde, sogleich zwei, nach dem Vaterlande der Scholaren verschiedene Universitäten, die der Citramontaner und die der Ultramontaner. Als späterhin auch bedeutende Lehrer in den freien Künsten und in der Medicin hervortraten, bildeten diese mit ihren Schülern eine eigene, also dritte Universität, unter einem eigenen Rektor als Artistenuniversität. (Savigny III, 161—62 *).

Zuletzt stiftete der Papst Innocenz VI. im J. 1362 auch noch eine theologische Universität ganz nach dem Muster der Pariser hohen Schule, nur dass die theologischen Scholaren, weil sie in ihrer (der theologischen) Universität worin die Lehrer die Corporation ausmachten, kein eigenes Bürgerrecht hatten, für ihre Personen zur Universität der Artisten gerechnet wurden. (Sav. III, 163).

Die zwei juristischen Universitäten bildeten jedoch ein Ganzes. Die eine bestand aus den Citramontanen, die andere aus den Ultramontanen, jene mit 17, diese mit 18 Nationen, anfänglich jede mit einem eigenen Rektor an der Spitze, seit 1514 abwechselnd bald beide unter einem ge-

---

*) Savigny gibt es sogar als möglich zu, und selbst als nicht unwahrscheinlich, dass in der ältesten Zeit mehr als zwei Universitäten bestanden.

meinschaftlichen, bald wieder jede mit ihrem eigenen Rektor, bis die Wahl eines gemeinschaftlichen Rektors für beide seit 1552 zur bleibenden Regel wurde. (ib. 172).

Schon im dreizehnten Jahrhunderte gab es in Bologna zwei Collegien oder Fakultäten der juristischen Doktoren, eines des canonischen und eines des Civilrechts. Dann ein medicinisches, ein philosophisches und ein theologisches Collegium. (ib. 213, 14).

Gleichfalls seit dem Ende des elften Jahrhunderts, oder doch sehr bald nachher, nach neueren Untersuchungen, erhob sich die zu Oxford in England schon wahrscheinlich seit Alfred, wenn auch nicht ohne alle Unterbrechung wirksame scholastische Anstalt*) zur Universität in dem Sinne jener Zeit, und ebenso nahm die seit dem Anfange des zwölften Jahrhunderts zu Camdridge eröffnete Studienanstalt im Anfange des dreizehnten (1209) denselben Rang ein. Die beiden Geistesaugen des brittischen Reiches, wie diese beiden englischen Universitäten genannt zu werden pflegten, wurden bis in die neueste Zeit als nach dem Muster der Pariser Universität gestiftet und eingerichtet dargestellt, Oxford bei Gelegenheit einer Einwanderung aus Paris im J. 1229, Cambridge erst in Folge von Einwanderungen aus Oxford im J. 1231. Die neuesten Untersuchungen haben diese selbst noch von Savigny adoptirte Meinung nicht bestätigt, sondern vielmehr die mit Paris und Bologna ziemlich gleichzeitige, von ihnen unabhängige, Entstehung, wie die Ursprünglichkeit ihrer Organisation sicher gestellt. (Huber a. a. O. S. 57—78).

In Oxford finden wir die Universität in nur zwei Nationen, die der Nord-, und die der Süd-Engländer eingetheilt. Von ausländischen Nationen ist gar keine Rede. Die Oxforder Universität kennt keinen Rektor, dafür aber eine ganz eigenthümliche Stellung des Kanzlers. Das Zusammenleben der Studirenden in aulis und hospitiis, welche sehr bald zu eigentlichen Collegiis erwachsen, ist dort ursprünglich einheimisch, nicht wie in Paris erst späteren Ursprungs (die Sorbonne im J. 1250). Jede Nation hatte ihren Procurator, welche neben einem vom Bischof von Lincoln aufgestellten Procurator, Kanzler genannt, die Interessen der Universität zu vertreten hatten. Der Kanzler wurde bald als das Haupt der Universität angesehen, indem er allmälig seine Stellung ausserhalb des Verbandes der Universität aufgab, und in das corpus scholasticum hinübergezogen wurde. (Huber a. a. O. S. 80. 94. 95).

Auch zu Cambridge ist die Universität aus einer scholastischen Schule erwachsen, und darf als i. J. 1209 zur Universität ausgebildet betrachtet werden, insbesondere durch den Einfluss einer Einwanderung aus Oxford.

Wiewohl an den englischen Universitäten die Hauptunterschiede der verschiedenen Wissenschaftskreise, welche zu Paris zwischen 1260—70 sich

---

*) Huber S. 57 ff. Der Kern des Oxforder Studiums war nicht wie in Paris eine Kloster- oder Domschule, sondern ein wesentlicher und ursprünglich scholastischer Verein. Huber 88. 89. 84. ib. S. 102, 3.

zu den bekannten vier Fakultäten gestalteten, vorhanden waren, so gelang es ihnen, trotz mehrfacher Bestrebungen danach, doch nicht, sich in eigene, von dem akademischen Gemeinwesen in irgend einer Beziehung selbstständig gesonderte Fakultäten mit corporativen Rechten abzuschliessen. (Huber II, 208.) Die englischen Universitäten hielten strenge an dem Grundsatze fest: Universitas est fundata in artibus. Die Artisten bildeten daher nicht etwa einen integrirenden Theil der Universität, sondern sie waren und blieben die Universität selbst. (Huber II, 209.) Statt der Fakultäten bildeten sich vielmehr die Colleges aus. Diese und deren Vorsteher nahmen im corporativen Leben der Universität den Platz ein, welcher in Paris und noch mehr auf den meisten neueren Universitäten den Fakultäten, ihren Dekanen und Professoren zufiel *).

4. Die ersten deutschen Universitäten, Prag (1348) und Wien (1365), erhielten gleich ursprünglich neben der Nationaltheilung auch eine Fakultätentheilung, und unterschieden sich von der Pariser ausser der sich von selbst verstehenden Verschiedenheit der Nationen hauptsächlich dadurch, dass auch die philosophische Fakultät gleich den drei übrigen einen Dekan als Vorstand hatte, während die philosophische Fakultät der Pariser Universität keinen kannte. Anfangs wurden die allgemeinen Angelegenheiten nicht in und von den Fakultäten, sonden vielmehr von den Nationen nach Stimmenmehrheit entschieden, wobei in Paris und in Prag noch der besondere Uebelstand obwaltete, dass dort die französische, hier die böhmische Nation drei Stimmen hatten. Ebenso wurde in Paris — auch nach Einführung der Fakultäten — und in Prag der Rektor durch die Procuratoren der vier Nationen gewählt aus der Mitte der habilitirten magistri artium, d. h. der Professoren der philosophischen Fakultät, in Wien Anfangs auch, doch bereits seit 1384 aus allen vier Fakultäten. Das Nationalwesen erhielt sich am meisten und längsten in Deutschland auf der Universität zu Leipzig, wo es in seiner vielverschränkten Gestaltung bis zu der im J. 1880 eingetretenen Reform fortbestund. (Kirchner 123, 24.)

In Prag und Wien wurde das Nationenwesen bald in Hintergrund gedrängt, und die neugegründeten Universitäten, gewarnt durch die vielfach hervorgetretenen Reibungen, aus Anlass der Nationaleintheilung, welche die Universitäten öfter der Auflösung nahebrachte, gaben sich mit Beseitigung der Nationaleintheilung gleich eine ausschliesslich auf Fakultätentheilung gegründete Verfassung. So schon Heidelberg 1336, dann Erfurt 1392, Würzburg 1403, neubegründet 1582, Rostock 1410, Greifswalde 1456, Freiburg 1457—60, Basel 1459, Trier 1472, Ingolstadt 1472, Tübingen 1477, Mainz 1477 etc.

Wenn man von untergeordneten Abweichungen wegsieht, so bestund die Verfassung der meisten neueren Universitäten wesentlich darin, dass die gesammte gesetzgebende und richterliche Gewalt, die Wahl ihrer Vorsteher, Mitglieder und Beamten und endlich des Rektors, in der Hand der versammelten Fakultäten lag, dass der grosse Rath der Universität, mit

*) Huber entwickelt die Gründe dieser Erscheinung scharfsinnig a. a. O. II, 214 ff.

dem Rektor als Vorstand aus den ordentlichen Professoren aller Fakultäten, der kleinere Rath aus den Dekanen der vier Facultäten, wozu an einigen Universitäten noch Assessoren aus allen Fakultäten, oder doch aus der juristischen, hinzukamen, zusammengesetzt war.

Nachdem die ersten Universitäten in Deutschland einmal gestiftet waren, vermehrte sich durch den Eifer und die Gunst vieler deutschen Fürsten die Anzahl derselben bald sehr ansehnlich. Im vierzehnten Jahrhundert entstunden fünf Universitäten, im fünzehnten zehn, im sechzehnten Jahrhundert eilf, im siebzehnten zwölf, im achtzehnten sechs, und im neunzehnten bis jetzt fünf. Einige derselben wurden später aufgehoben, oder verlegt, oder mit anderen verschmolzen, oder sanken zu Lyceen herab. Von 49 Universitäten, welche bis zur neuesten Zeit nach und nach entstanden sind, besitzt Deutschland gegenwärtig noch vierundzwanzig, wobei natürlich die Lyceen und Akademieen nicht mitgerechnet sind.

5. Werfen wir von diesem Gesichtspunkte aus einen Blick auf die Geschichte der deutschen Universitäten, so können wir füglich folgende Perioden unterscheiden: Von der Gründung der ersten Universitäten bis zur Reformation, von der Reformation bis zum dreissigjährigen Kriege, vom dreissigjährigen Kriege bis zur Gewaltherrschaft Napoleons, von der Befreiung Deutschlands bis zur Gegenwart.

Bis zur Zeit der Reformation war das Leben der Studirenden in den Collegienhäusern und Bursen vorherrschend geblieben. In Folge der sehr veränderten Verhältnisse seit dem Ende des fünfzehnten und dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts, als die innere Belebung der Wissenschaften in Deutschland die veralteten Einrichtungen des Unterschieds der verschiedenen Grade, der Bedingungen und der Formen der Ertheilung derselben, welche mit dem Collegien- und Bursenwesen genau verknüpft waren, als unpassend und unschicklich hatte erscheinen lassen, gingen die Collegien und Bursen nach und nach ein und erhoben sich die Studirenden zu grösserer Selbstständigkeit nicht blos in Rücksicht der Lebensrichtung und Lebensordnung, sondern auch in Rücksicht der Pflege der Wissenschaften. Dieser Umschwung*), mächtig gefördert durch die seit jener Zeit bewirkte Hebung der Gymnasien und niederen Gelehrtenschulen, und insbesondere durch die Einverleibung aller eigentlich nur auf die Universitätswissenschaften vorbereitenden Studien, welche früherhin von den Universitäten guten Theils mitvertreten werden mussten, und endlich durch die nun bewirkte Möglichkeit strengerer Anforderungen an diejenigen jungen Männer, welche die Universität beziehen wollten, wurde zuerst von den protestantischen Universitäten Deutschlands bewirkt, ging aber allmälig auch auf die katholischen Universitäten über. Leider jedoch trat nach der Periode der Erhebung der protestantischen Universitäten durch den Einfluss des Fortschritts in der Kunde des classischen Alterthums und des belebenden Geistes der Reformatoren sehr bald nach dem Tode der Letzteren durch Schuld einer fanatischen Reaction der protestantischen Geistlichkeit,

*) Geschichtliche Beleuchtung des Zustandes der deutschen Universitäten von J. Th. Meyerhoff. Zweite Auflage. S. 34.

deren Glieder nach der Beseitigung der Autorität des Papstes so ziemlich selbst Jeder in seinem Bereiche die Rolle eines kleinen Papstes spielen wollte, ein tiefer Verfall ein, der sich in der Periode des dreissigjährigen Krieges nur mehr und mehr fortsetzte, und erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts in den Beginn eines neuen kräftigen Fortschritts und mächtigerer Erhebung umlenkte.

In jener traurigen Epoche, in welcher der deutsche Geist überhaupt am tiefsten gesunken war, unerachtet auch damals einzelne Sterne der ersten Grösse um deutschen Geisterhimmel glänzten, strebten die protestantischen Geistlichen, die Wissenschaft in die Fesseln selbstgeschaffener Autoritäten zu schlagen, und man musste an ihren Universitäten, wie die Geschichte meldet, nicht weniger feierlich auf den Aristoteles schwören, als auf die augsburgische Confession. Die ersten Geister, welche die deutsche Nation damals aufzuweisen hatte, wurden von den Universitäten abgehalten, wie der grosse Keppler*), oder hielten sich von ihnen ferne, wie der

*) J. Kepplers Leben und Wirken nach neuerlich aufgefundenen Manuscripten, bearbeitet von Freiherrn v. Breitschwert S. 21 ff. Es sei erlaubt, mit wenigen Worten Kepplern über das Treiben der Theologen seiner Zeit reden zu lassen: »Das Uebel, welches Deutscland drückt, schrieb Keppler an Markgraf Ernst Friederich von Baden, rührt grösstentheils von dem Uebermuth einiger Geistlichen her, welche lieber regieren, als lehren. Gewisse, zum Lehramt berufene Doktoren wollen Bischöfe sein, suchen in ihrem unzeitigen Eifer Alles umzukehren und verleiten ihre Fürsten zu übereilten Schritten. Der Geist der Einigkeit und wechselseitiger Liebe wird vermisst.« An einen zum Katholicismus übergetretenen Prälaten Johann Pistorius schrieb K: »Zu den Thorheiten dieser Welt zähle ich den Verfolgungsgeist, welcher alle Religionspartheien beherrscht, die Einbildung, welche jede hat, ihre Sache sei auch (allein) die Sache Gottes, sie allein besitze das Privilegium zur Seligkeit, die Anmassung der Theologen, ihnen stehe das Recht, die Schrift auszulegen, allein zu, ihnen müsse blindlings geglaubt werden, selbst wenn ihre Auslegungen der Vernunft entgegen laufen, endlich die Vermessenheit, mit der sie diejenigen verdammen, welche von der evangelischen Freiheit Gebrauch machen.« Die Antwort des Pistorius war: »Sie verstehen nichts von der Theologie. Ich werde mich daher über diesen Gegenstand nie mit Ihnen einlassen.« Herr v. Schellenberg schrieb an Keppler: »Ich sehe in Ihre reine Seele, aber Andere urtheilen nicht so, man verruft Sie als einen Selbstsüchtigen, als einen Heuchler, Ketzer, Atheisten.« Keppler wurde, noch nicht 22 Jahre alt, als Lehrer der Mathematik und Moral an das Gymnasium nach Grätz in Steyermark geschickt, weil seine unbefangenen theologischen Ansichten der würtembergischen Geistlichkeit sehr missfallen hatten. Bald hatte er von dorther Gelegenheit, sich energisch gegen die fanatische Verblendung der Tübinger Protestanten zu erklären, als diese sich gegen die Annahme des vom Papst Gregor verbesserten Kalenders mit wahrer Sektenwuth sträubten, indem sie bis zu den Aeusserungen sich fortreissen liessen, »es sei mit dem neuen Kalender offenbar auf Beförderung des

grosse Leibniz. Die lutherischen Theologen zu Tübingen erklärten die Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne so entschieden für eine verdammliche Ketzerei, als nur immer die Inquisition zu Rom es gethan hat. Wenn die Geschichte uns von Seiten jener protestantischen Theologen nicht eine eben so empörende Abschwörungsaufnöthigung zu melden hat, als jene schmachvolle, welcher die römische Inquisition den siebenzigjährigen Galilei unterworfen hat, so möchte der Grund davon schwerlich in einem anderen Umstande zu suchen sein, als in dem, dass ihnen nicht die gleiche Macht zu Gebote gestanden war. Sie legten wenigstens, soviel sie konnten, dem Druck der ersten Schrift Kepplers: Prodromus etc. Hindernisse in den Weg und sie würden nach Mästlin's Versicherung, jene Lehre von der Bewegung der Erde, welche Keppler entschieden vertrat, öffentlich gerügt haben, wenn Keppler zu ihrem Verdruss den Beifall des Herzogs Friederich nicht bereits für sich gehabt hätte. Sie hielten es unter diesen Umständen für gerathener, Kepplern blos warnen zu lassen, die Ruhe der Kirche nicht zu stören. (Breitschwert S. 35 und 36.)

Die Verkehrtheit dieses Geistes drang zum Theil auch in die Institutionen der Universitäten hinein und als nun noch die durch den dreissigjährigen Krieg herbeigeführten Verwilderungen hinzukamen, da sanken die protestantischen Universitäten nach den auch von neueren Protestanten anerkannten Nachweisungen eines Meyfart und Lottichius selbst in Rücksicht der Sittlichkeit unter die katholischen herab, die, wenn sie auch keine Fortschritte machten, doch auch das Gute von dem Alten treuer und fester bewahrten. Nachdem man endlich in Deutschland zu der Einsicht sich zu erheben anfing, dass man auf dem betretenen Wege der Waffengewalt und des Zwangs zwar das Vaterland vollends an den Rand des Verderbens bringen könne, nimmermehr aber den in der Christenheit ausgebrochenen Zwiespalt des Glaubens und der Ueberzeugung zu versöhnen vermögen werde, nachdem durch den westphälischen Frieden den verschiedenen Confessionen bis auf einen gewissen Grad ein rechtlicher Bestand gesichert worden war, nachdem in Folge der segenreichen Wirkungen dieses Friedensschlusses die

---

abgöttischen päpstischen Wesens abgesehen, der Papst aber sei billig für einen gräulichen, reissenden Bärwolf anzusehen, der Satan sei aus der christlichen Kirche ausgetrieben, den wollten sie durch seinen Statthalter, den Papst, nicht wieder einschleichen lassen.« Keppler schrieb an Mästlin, der auf Befehl des akademischen Senats gegen den gregorianischen Kalender geschrieben hatte: Was treibt das halbe Deutschland? Wie lange will es noch von der andern Hälfte des Reichs und von dem ganzen europäischen Festland getrennt bleiben? Schon seit 150 Jahren fordert die Astronomie die Verbesserung der Zeitrechnung. Wollen wir es verbieten? Worauf wollen wir warten? Bis etwa ein Deus ex machina die evangelischen Magistrate erleuchtet? Es sind zwar mancherlei Verbesserungen vorgeschlagen worden, es ist jedoch diejenige, welche der Papst eingeführt hat, die beste. . . . Es ist eine Schande für Deutschland, wenn es allein derjenigen Verbesserung, welche die Wissenschaften verlangen, entbehrt.« (Leben Kepplers, Breitsch. S. 25—2.)

Erbitterung der Gemüther sich in etwas abgekühlt, und man gelernt hatte, sich einigermassen neben einander zu ertragen und zu dulden, da begann der Protestantismus bessere Früchte hervorzubringen, und es erhoben sich endlich nach dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts nach und nach einige protestantische Universitäten zu einem bedeutenden wissenschaftlichen Leben, welches an anderen und endlich auch an den katholischen neues Licht zündete und einen im Grossen und Ganzen bis in die neueste Zeit fortschreitenden Aufschwung veranlasste.

Die vom Churfürsten Friedrich III. von Brandenburg im Jahre 1694 gestiftete Universität zu Halle war es, welche sich zuerst von dem herrschenden Geiste der protestantischen Universitäten losriss und einen freieren Geist erweckte. Die Neuheit ihrer Gründung gab ihr den Vortheil, von den Erfahrungen in Rücksicht der inneren Einrichtungen der älteren Universitäten Nutzen zu ziehen, und, indem sie die Fehler älterer Einrichtungen vermied, gelang es ihr, sich eine so freie Verfassung zu geben, dass der besonnene und lebendige Geist ihrer Lehrer sehr bald die überraschendsten und folgenreichsten Wirkungen hervorzubringen vermochte. Die Haupthebel dieser günstigen Umgestaltung der Dinge waren der grössere Umfang der Lehrbefugnisse der Professoren, die Einführung einer dem Geiste der Wissenschaftlichkeit entsprechenderen Lehrmethode, anstatt der bisherigen veralteten, und endlich der unermesslich folgenreiche Wurf der Erhebung der deutschen Muttersprache zum herrschenden Organ der Kathedervorträge, womit die Beseitigung des ausschliesslichen Gebrauchs der lateinischen Sprache in den gelehrten Schriftwerken Hand in Hand ging. Bei dieser Emancipation der Nationalsprache und des Nationalgeistes war vor Allem die Philosophie thätig, wie denn nächst Thomasius der Philosoph Wolff in Halle hiefür unermüdlich ein volles Menschenalter hindurch gewirkt hat. Dadurch wurde Wolff, was keinem deutschen Philosophen vor ihm gelungen war, der Lehrer von ganz Deutschland, und die Wirkungen seiner Lehren erstreckten sich ungleich weiter, als jene des meist lateinisch und französisch schreibenden Leibniz, obgleich er, wenn auch beinahe in Bezug auf den Umfang der Gelehrsamkeit, so doch bei weitem nicht in Rücksicht der Produktivität und der Tiefe des Geistes mit dem Letzteren sich vergleichen konnte. Dem gegebenen Impulse folgte vor Allem die benachbarte Universität Leipzig, welche trotz ihren veralteten und vielfach hemmenden Einrichtungen nichtsdestoweniger der Emancipation der Nationalsprache und des Nationalgeistes vollends den Sieg verschaffte, und am meisten zur Reinigung und Veredlung der deutschen Sprache in Wort und Schrift beitrug. Unter den übrigen Universitäten strebte vor Allem die im Jahre 1734 gestiftete Universität Göttingen dem Aufschwunge jener zu Halle nach, und unter dem Schutze ungemein günstiger Verhältnisse gelang es ihr, sich bald zu einem Halle übertreffenden Ansehen emporzuschwingen. Doch blieb diese Universität stets mehr den empirischen und positiven Wissenschaften zugewendet, und machte sich hiedurch unfähig, in jener Epoche die ächte Repräsentantin wahrhaft deutscher Geistesbildung zu werden. Auch eine Reihe der übrigen Universitäten begann sich zu heben. Der Impuls pflanzte sich auch auf eine Anzahl katholischer Universitäten

fort, unter welchen Würzburg bald einen bedeutenden Rang einnahm. Durch Kant gelangte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Königsberg zu hohem Ansehen. Die Kantische Philosophie entzündete an allen deutschen Universitäten das lebhafteste Interesse an philosophischen Forschungen, und die Philosophie begann mehr, als je, in die empirischen und positiven Wissenschaften einzudringen und sie begeistigend umzugestalten. Konnte auch hier den katholischen Universitäten nur die Rolle des Sichanregenlassens und des Nachstrebens zufallen, so ist es doch vor Allem von der Universität Würzburg zu rühmen, dass sie mit Lebendigkeit dem neuen Impulse zu philosophischer Forschung folgte *). Noch vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts gestaltete sich alsdann durch einen Zusammenfluss günstiger Umstände die nur mit geringen Mitteln ausgestattete Universität der kleinen sächsischen Fürstenthümer, Jena, damals eine der besuchtesten Deutschlands, zum Ausgangspunkte einer Anzahl der ausgezeichnetsten Lehrer und genialsten Schriftsteller, deren Deutschland sich jemals erfreute, und deren Wirken bei aller Verschiedenheit der besonderen Richtungen so recht eigentlich den Kern deutschen Geisteslebens repräsentirte. Dort trat nach dem Vorgange des nach Kiel be-

*) Da wir uns hier nicht auf die Geschichte der Julius-Maximilians-Universität Würzburg einlassen können, was wir einem anderen Orte vorbehalten, so sei es uns wenigstens erlaubt, hier im Vorübergehen eines Glanzpunktes derselben zu erwähnen, der jedenfalls zu den bedeutendsten ihrer Geschichte gehört. Auch später nämlich wurde die Universität Würzburg in die philosophische Bewegung der Zeit mit hereingezogen, als Schelling hier auftrat und in einer mehrjährigen akademischen Wirksamkeit die Geister mächtig anregte, eine Anregung, welche nach Schellings Abgang J. J. Wagner in seiner Weise, zum Theil als Gegner Schellings, wenn auch nicht auf überall befriedigende, so doch unläugbar, unterstützt durch die Kunst eines höchst anziehenden Vortrags, auf originelle und geistreiche Weise fortsetzte. In Kants und Schellings lebendiger und geistvoller Naturanschauung eingeweiht, gelang es alsdann später dem eben so tief denkenden, als genau beobachtenden Prof. J. Döllinger in Verbindung mit d'Alton und Pander durch die Entdeckung der Entwickelungsgeschichte des Hühnchens im Ei und der Anwendung dieser Entdeckungen auf die Entwickelungsgeschichte der Menschen- und Säugethier-Embryonen Würzburg zur Geburtsstätte des seitdem in ununterbrochenem Fortschritte begriffenen Aufschwungs der Physiologie zu machen (Rede zum Andenken an J. Döllinger etc. von Dr. Ph. Fr. v. Walther. München 1841. S. 84 ff.) Der Umstand, dass ein Freund und Verehrer der Schellingschen Philosophie der Begründer der gesammten neueren Physiologie ist, zeigt zur Genüge, dass das Wesen dieser Philosophie gegen den Werth genauer Beobachtung und Erfahrung keineswegs blind machen musste, wie ihre Gegner vorzuwerfen nicht ermüden. Eine der Wahrheit vollkommen entsprechende Würdigung der Verdienste Schellings um die Naturphilosophie und Kritik ihrer Mängel wird bis zu dieser Stunde in unserer philosophischen Literatur vermisst.

rufenen edlen, geist- und gemüthvollen Ernst Reinhold, des in unseren Tagen viel zu wenig gekannten Fortbildners der Kantischen Philosophie, nachdem er durch seine höchst anregenden Vorlesungen in Jena den Boden für eine reiche philosophische Aussaat gelockert hatte, der geniale Denker, der grosse Charakter, der feurige Menschen- und Vaterlandsfreund, einer der grössten Virtuosen des akademischen Lehrvortrags, die Deutschland und vielleicht die Welt hervorgebracht haben, Johann Gottlieb Fichte mit den Anfängen eines neuen Systems der Philosophie auf, welches indessen nach der Absicht und Ansicht seines Urhebers nur die Vollendung des Kantischen Systems sein sollte. Die Bewegung, welche Fichte hervorbrachte, war ausserordentlich, und verbreitete sich bald von Jena auch auf andere Universitäten. Mit einer glänzenden Schaar ausgezeichneter Geister stund Fichte im lebhaften Geistesverkehr, wovon einige sich in seiner Umgebung, andere ganz in der Nähe befanden: Göthe, Schiller, Jakobi, Reinhold, W. v. Humbold, Schaumann, Abicht, Schad, Fr. Schlegel, Novalis, Tieck, Woltmann etc. Unter seinen Schülern zählte er eine Reihe von jungen Männern, die nachher als tüchtige, zum Theil als bedeutende Schriftsteller und Lehrer aufgetreten sind, wie Herbart, Hölderlin, J. J. Wagner, J. v. Berger, J. Rückert, Hülsen, Süvern u. A. (Fichte's Leben von seinem Sohne. I., 314 ff.)

Gehässige und fanatische Insinuationen, unglückselige Missverständnisse und das auf das Gefühl seiner unbedingten Wahrheitsliebe sich stützende schroffe und trotzige Benehmen Fichte's führten bald das Ende seiner dortigen Wirksamkeit herbei, und das hereinbrechende Kriegsunglück Deutschlands und Preussens zerstreute einige Jahre nachher die dort versammelt gewesenen ausgezeichneten Geisteskräfte, bis mit der Befreiung Deutschlands auch dort wieder neues wissenschaftliches Leben erwachte.

Mitten in der tiefsten Erniedrigung und dem hereingebrochenen grössten Unglück fasste Preussens erhabener Monarch, von den ausgezeichnetsten Männern berathen, den Entschluss zur Gründung einer neuen Hochschule in Preussens Hauptstadt Berlin. Die Professoren der im Jahre 1806 von Napoleon aufgehobenen Universität Halle legten seiner Majestät dem Könige von Preussen, der sich damals in Memel aufhielt, im Jahre 1807 durch dahin gesendete Deputirte die Bitte um Gründung einer neuen Hochschule zu Berlin vor, welche Seine Majestät am 16. August 1809 genehmigten. Im Oktober 1810 begannen bereits die Vorlesungen, nachdem für Berufung ausgezeichneter Lehrer gesorgt war. W. v. Humboldt, mit dem Auftrage des Entwurfs der Organisation der neuen Universität betraut, löste die gegebene Aufgabe in der Hauptsache in ausgezeichneter Weise.

Seit der Befreiung Deutschlands erhob sich Berlin durch das Zusammentreffen vielfach günstiger und fördernder, innerer und äusserer Verhältnisse, durch den Reichthum der Bildungsmittel, welche Berlin, als Hauptstadt Preussens, an sich selbst schon darbot, durch reiche Dotirung, Ausstattung mit ausgezeichneten Attributen und Sammlungen, durch Anstellung und Berufung einer grossen Anzahl der ausgezeichnetsten Gelehrten aller Fächer, durch eine in allen Hauptpunkten vortreffliche Verfa

unter dem besonderen Schutze Se. Maj. des höchstseligen Königs von Preussen zur grössten und bedeutendsten Universität Deutschlands. Seit jener Zeit sind die deutschen Universitäten fast in allen Hauptpunkten im Fortschritte begriffen, und bieten im Ganzen ein nicht unerfreuliches Bild der Bildung der deutschen Nation dar. Es erhob sich München — durch Se. Majest. unsern allergnädigsten König gegründet — gleich beim ersten Beginne zu einem sehr regen und bewegten wissenschaftlichen Leben, welches von einer grossen Anzahl ausgezeichneter Lehrer, unter denen sich Geister des ersten Rangs befanden, auf das eifrigste genährt wurde. Mehrere Universitäten, wie Tübingen, Leipzig etc., erhielten zeitgemässe Umgestaltungen und Erweiterungen mancherlei Art, und die meisten erfreuen sich eines blühenden Zustandes.

II.

Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling.

Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's kleinen Schriften.

Besonderer Abdruck der Vorrede zu Franz Baader's kleinen Schriften, zweite um die Hälfte vermehrte Ausgabe.

1850.

Die geringe Verbreitung der zahlreichen Schriften, so wie der verhältnissmässig geringe äussere, sichtbare und für die Welt erkennbare Erfolg seines philosophischen Wirkens und die auch nach seinem Tode nahezu bereits ein volles Jahrzehent fortdauernde Gleichgültigkeit der gelehrten und ungelehrten Welt gegen die ausserordentlichen Leistungen dieses seltenen Genie's müssen den denkenden Kenner der fraglichen Schriften zu den ernsthaftesten Betrachtungen auffordern. Er muss sich gedrungen fühlen, sich die Fragen vorzulegen: Besitzen wir denn in Deutschland einen solchen Reichthum von philosophirenden Genie's, dass ein Baader nicht mehr hervorleuchten kann? Oder ist umgekehrt unsere Zeit so tief gesunken, dass ihr das gewaltigste Geistesgestirn nur noch wie ein blasser Lichtnebel erscheint? Oder ist es die durch alle seine Schriften hindurchlaufende (wirkliche oder scheinbare) Aphoristik und sein Mangel an annehmlichen Formen der Darstellung in Verbindung mit den ungenirtesten und naivsten Nachlässigkeiten in Satzverbindung, Wortfügung und Rechtschreibung? Oder endlich hat der besonders seit Spinoza hervorgetretene achristliche und antichristliche Geist bereits so weit um sich gegriffen, dass das Verhalten dieser Zeit gegen die tiefchristlichen Schriften Baaders daraus erklärt werden könnte? Keine der in diesen Fragen angedeuteten möglichen Annahmen, wenigstens keine für sich allein

genügt zur Erklärung jener gewiss sehr beklagenswerthen Erscheinung. Eine vollkommen genügende Erklärung dieser Erscheinung kann vielleicht jetzt noch gar nicht gegeben werden. Die wichtigsten Erklärungsgründe liegen aber unstreitig einerseits in den formellen Mängeln der Darstellungsart Baaders, andererseits in der weitverbreiteten Unfähigkeit der Geister, diesem urgenialen Denker in die Tiefen der Erkenntniss zu folgen, bis zu welchen derselbe vordrang. Ein dritter Hauptgrund liegt unverkennbar in der Stellung, welche Baader zu den verschiedenen christlichen Confessionen einnahm.

Was den ersten Punkt betrifft, so konnte Baader allerdings, wenn er die Absicht gehabt hätte, sich selbst das Zurgeltungkommen möglichst zu erschweren, einen geeigneteren Weg kaum einschlagen, als den der Zersplitterung seiner Ideen in vereinzelte Aufsätze, Abhandlungen und Schriftchen und noch dazu meistens so nachlässig geschriebene. Hätten nicht bei dem ersten Erscheinen der Fulgurationen Baaders congeniale Geister gelebt, welche im Stande waren den tiefen und reichen Gehalt in der unvollkommenen Form zu erkennen, so würden sie vielleicht damals spurlos vorübergegangen sein, bis eine spätere Zeit ihren Werth erst enthüllt hätte. Vor Allen war es der um ein Jahrzehent jüngere Schelling, welcher die seltene Geistestiefe Baaders früh erkannte und bereits in seinen ersten grösseren Schriften rühmend hervorhob und vermuthlich erst durch Schellings rühmende Erwähnung fanden Baaders früheste kleine speculative Schriften Beachtung und Anerkennung bei Eschenmayer, Steffens, Schubert, Friedr. Schlegel, Novalis und Andern bis hinauf zu dem Dichterfürsten Göthe *).

*) Vergl. Schellings Schriften: 1) Von der Weltseele (Hamburg, Perthes, 1798) S. 188—189. S. 201 und S. 266. 2) Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Oder über den Begriff der specul. Physik (Jena und Leipzig, Gabler, 1799) S. 67. 3) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Ib. 1799) S. 284, 317, 320. 4) Zeitschrift für speculative Physik (1800) I., 1, 94 und II., 1, 153, welches zu vergleichen mit I., 2, 102, dann II., 1, 144. (besonders wichtig.) — Ideen zu einer Philosophie der Natur. Zweite Auflage. Landshut, Krüll 1803. S. 340 u. 341. — Eschenmayer Zeitschrift für spec. Physik: II., 1, 6, 27 und 28, 58. — Steffens: 1) Zeitschrift für spec. Physik I., 2, 102. 2) Was ich erlebte IV., 78. V., 282. VIII., 397—403. — Schubert: Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens (1806) I., 294 und 295, 308, 323. — Fr. Schlegel: Europa. Eine Zeitschrift v. Fr. Schl. I., 1, 49. — Novalis Werke, fünfte Auflage. Herausg. von L. Tieck und Ed. v. Bülow. — Göthe: Briefwechsel mit Schiller. V., 296 (1800).

Auch in seinen Vorlesungen sprach Sch., wie uns aus dem Munde eines damaligen Zuhörers bekannt ist, von Baader mit Verehrung und Bewunderung als von einem in das Tiefste blickenden Genius der seltensten Art, von dem er sich doch bei voller Verwandtschaft durch ein geheimes Gefühl innerlich geschieden wusste *) und wahrlich Schelling selbt ist nicht die mindeste Schuld daran beizumessen, dass man sich die Fabel von dem Schellingianismus Baa-

*) Am reinsten und wahrsten drückt Steffens, der Jünger, welcher an der Brust des Meisters lag, und der die innern Gefühle in dem Herzen dieser Brust rein und unentstellt nachempfand, das Verhältniss aus, in welchem zu jener Zeit Schelling zu Baader stand, wenn er in seiner Selbstbiographie: Was ich erlebte (Breslau, Max 1841) IV., 78 sagt: »Von ahnungsvoller Tiefe hingegen erschien uns beiden (Steffens selbst und Schelling) Franz Baader, dessen Beiträge zur Elementar-Philosophie (soll heissen: Physiologie) schon früher als Schellings naturphilosophische Schriften gedruckt, und besonders das pythag. Weltquadrat, welches, irre ich nicht, so eben erschienen war. Aber Baader war aus den dunkeln Gegenden des Mysticismus hervorgetreten; Schelling hingegen aus der hellen Region der wissenschaftlichen Reflexion der Zeit. Die Nacht des Mysticismus erhielt ihr Licht aus den entfernten Sternen, deren Bewegung uns unbekannt war, die nur im Dunkeln leuchten, nicht erhellen konnten. Aber die Sonne einer früheren Speculation, seit der alten griechischen Zeit untergegangen, ging durch Schelling wieder auf, und versprach einen schönen geistigen Tag.« Dann VIII., 397: . . . Unter allen jenen Mystikern war er (Baader) der genialste und tiefste; er gab immer nur kleine Schriften von wenigen Bogen heraus, früher noch, als die Schelling'schen naturphilosophischen Schriften, erschienen die tiefsinnigen Beiträge zur Elementar-Philosophie (soll h. Physiologie); das später gedruckte, pythagor. Weltquadrat bewegte uns tief.« . . . (Die folg. Aeusserungen über Baader sind sehr interessant, gehören aber nicht hieher. Wir kommen anderwärts darauf zurück, schon weil wir manches zu entgegnen haben.) Ist denn nicht, wenn man auf die Sache selbst sieht, gerade dies in unserer Vorhalle (1836) behauptet worden, was Steffens im J. 1841 aus seinen Erinnerungen kund gibt? Diese Aeusserungen von Steffens über unseren Philosophen sind nicht von geringerer Glaubwürdigkeit, als wenn sie Schelling selbst gesprochen hätte. Es thut nichts zur Sache, dass Steffens Baaders Mystik als zum Theil unklarer Mysticismus erscheint. Wären Steffens und Schelling diesem Vorurtheil und Irrthum damals nicht unterlegen, so würden sie schon zu jener Zeit den erhabenen Standpunkt Baaders erklommen haben, statt dass sich jene frühere Verkennung später dadurch an ihnen rächte, dass beide, jeder in seiner Weise, wirklich in eine zum Theil trübe und unklare Mystik, gewöhnlich Mysticismus genannt, verfielen. Mit jenen philosophischen Wasserspinnen lohnt es sich nicht zu streiten, welche eine gesunde Spekulation ohne Mystik für möglich halten, so wenig, wie mit jenen theologischen Schwimmern, die Religion ohne Mystik für möglich halten.

ders Jahrzehnte lang einander nachbetete und nachschrieb ohne daran zu denken, dass man doch dergleichen Behauptungen aus den Quellenschriften zu beweisen habe. Noch früher als Schelling hatte Jacobi durch persönliche Bekanntschaft, die, wie es scheint, zu Hamburg im J. 1796 nach der Zurückkunft Baaders aus Schottland und England angeknüpft wurde, gewiss nicht später, Gelegenheit, die ausserordentliche Begabung Baaders kennen zu lernen. Seine herrliche kleine Abhandlung: Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren, welche Baader im J. 1795 oder 96 in England geschrieben hatte, theilte er bei seiner Zurückkunft nach Deutschland in Hamburg (im J. 1796) Jacobi mit, und aus zwei im Nachlasse vorgefundenen Briefen Jacobi's an Baader geht hervor, dass jene Abhandlung durch Vermittlung Jacobi's in Hamburg bei Besser, Perthes oder Bohn gedruckt werden sollte, dass die Uebernahme des Verlags aber auf Schwierigkeiten stiess, die zu überwinden Jacobi trotz seiner ausgesprochenen Anerkennung des tiefen Gehaltes der Abhandlung sich nicht angesrengt zu haben scheint. So ist es gekommen, dass jene kleine Abhandlung, welche durch ihren tiefen und reichen Inhalt ganze Bände antikantischer Schriften aufwog, erst im J. 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen (Berlin, Realschulbuchhandlung) in weiteren Kreisen bekannt wurde, zu einer Zeit, wo sie zwar noch immer gegen den Kantianismus ihre guten Dienste thun konnte, aber zur Theilnahme an der Hauptschlacht gegen Kant und die Kantianer bereits zu spät kam. Die erwähnten Briefe Jacobi's an Baader, aus Hamburg vom 16. Dezember 1797 und vom 24. Januar 1798 stellen es sehr deutlich heraus, wie sehr es sich Baader trotz der Anerkennung seiner grossen Geisteskräfte von allen Seiten her durch die Vernachlässigung einer besseren Darstellungsart und Schreibweise erschwerte, Verleger für seine Büchlein zu gewinnen. Jacobi schreibt Baader, dass der Buchhändler Bohn den Druck der ihm übergebenen Schrift abgelehnt habe und dass Perthes sie wohl, wenn er auf dem Druck bestehe, drucken wolle, wiewohl er lieber damit verschont wäre. »Ich bin auch, schreibt Jacobi, überzeugt, dass sie, ungeachtet des geistreichen Inhalts, keinen Eindruck im Publiko machen wird. Dieser Meinung sind auch Claudius und Heise. Für sich selbst ist Heise von Ihrem Aufsatze ganz entzückt. . . . Wenn Sie die Schrift nicht besonderer Verhältnisse wegen gern gedruckt sehen sollten, so rathe ich Ihnen, wie Sie selbst ehemals sich gerathen haben, da Sie entschlossen waren, mit weiser Hinterlist zu Werk zu gehen. Niemand kann

für Ihre Geisteskräfte grössere Achtung haben, als ich', und darum möchte ich nicht gern, dass Sie Vorurtheile wider sich erregten, oder Anderen es leicht machten, dergleichen wider Sie zu erregen, wodurch Ihr Vermögen zu nützen aufgehalten würde. Sie werden das Herz und den Ton eines Freundes in diesen Aeusserungen nicht misskennen« . . . Ein so übermässiges Gewicht konnte man auf ansprechendere Form der Darstellung (denn nur darum handelte es sich bei jenen Achselzuckern) legen, dass eine Abhandlung, deren geistreicher und tiefsinniger Inhalt ihren Urheber mit einem Schlage in die Reihe der ersten und grössten Philosophen, wie auch Prof. v. Schaden sagt, erhob, über ein Jahrzehent lang ungedruckt und unbeachtet liegen bleiben konnte *). Nachtheiliger noch als die blos sprachlichen und stylistischen Mängel hat ganz gewiss der Mangel an construktiver Entfaltung seiner Ideen gewirkt. Baader war nicht im Stande, eine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften oder auch nur irgend eine philosophische Wissenschaft als methodisch entfaltetes und construktiv geordnetes Ganzes zu schreiben, aber nicht aus Armuth, sondern aus überfliessendem Reichthum des Geistes. In diesem seltenen Genie war die männliche, produktive und schöpferische Geisteskraft so überwiegend, in diesem Geiste flammten und blitzen beständig die tiefsten Anschauungen und Gedanken in so reichen Fulgurationen, dass die weibliche, bildende und gestaltende Thätigkeit bei weitem nicht zu ihrem vollen und ganzen Rechte gelangen konnte. Ursprünglich lag die Fähigkeit zur Entwicklung auch dieser Seite der Wissenschaftbildung unstreitig in dem Geiste Baaders, darauf deutet schon die penetrante Reflexionskraft, welche seine Anschauungen nach allen Richtungen durchzieht, so wie die staunenswerthe Allseitigkeit seines Geistes und seiner Studien und es ist kaum zu

*) Dass es sich in den Briefen Jacobi's um die genannte Abhandlung handelte, beruht allerdings nur auf einer Folgerung von uns. Denn weder über Aufschrift noch Inhalt dessen, was Baader gedruckt wissen wollte, ist etwas aus den Jacobischen Briefen zu entnehmen. Unsere Folgerung kann aber nicht irre gehen, weil die Beiträge zur Elementarphysiologie damals schon gedruckt waren und die nächste Schrift: Ueber das Pythag. Quadrat, erst auf Veranlassung der Schelling'schen Schrift über die Weltseele entstund, die in dem einen der b. Briefe Jacobi's als zur nächsten Ostermesse zu erwarten bezeichnet wird. Dass aber Baader die Abhandlung über Kant Jacobi zu Hamburg 1796 mitgetheilt habe, erklärt er selbst ausdrücklich. Dennoch könnte sie damals in irgend einer Zeitschrift erschienen sein. Allein da Baader nichts davon erwähnt, so ist es wenigstens nicht wahrscheinlich.

zweifeln, dass sie sich wenigstens in einem gewissen Grade und bis auf einen gewissen Punkt entwickelt haben würde, wenn Baader von früher Jugend auf der theoretischen Laufbahn und namentlich dem Berufe des Universitätslehrers sich hingegeben hätte. Da aber seine mitten in dem praktischen Lebensberufe wenn gleich natürlich beschränkt gepflegte Schriftstellerthätigkeit weit mehr aus dem inneren Drange, sich im Fortschreiten der Erkenntniss selbst genug zu thun, als in einer bestimmten Absicht, als Reformator*) in der Philosophie aufzutreten und einen nachhaltigen Einfluss auf den Entwicklungsgang der Wissenschaft zu üben, hervorgegangen war, da seine praktische Lebensstellung, welcher er seine Kräfte hauptsächlich zu widmen hatte, seinen von Anfang vorhandenen Hang zur Aphoristik und genialen Fulguration nur begünstigen musste, so schwindet schon mehr als die Hälfte des vermeintes Rechtes der Verwunderung über die Form von Baaders Schriften, und es wird erklärlich, dass unser Denker, als er in schon vorgerückten Jahren an der Münchner Universität den Lehrstuhl bestieg, eine durchgreifende Umgestaltung seiner bisherigen Darstellungsmethode für sich weder als Bedürfniss empfand, noch zugab, so sehr er jene formellen Anforderungen als an sich selbst und besonders für eine weiter vorgeschrittene Epoche der Wissenschaftbildung berechtigte anerkannte. Dennoch wird jeder Kenner zugeben, dass alle Schriften Baaders, welche aus gehaltenen Vorlesungen erwachsen sind, namentlich die ersten Hefte seiner spekulativen Dogmatik, nicht in gleichem Grade den Charakter des Unterbrochenen, Aphoristischen, Abspringenden und Fulgurirenden an sich tragen, wie seine meisten andern, namentlich die früheren Schriften, und dass sie auch sonst mit grösserer Sorgfalt ausgeführt erscheinen. Da indessen seine formellen Mängel mit Vorzügen ausserordentlicher Art verknüpft sind, welche wenn auch nicht der Masse der gewöhnlichen Gelehrten, so doch billig den Vorgeschritteneren und Begabteren als reicher Ersatz erscheinen konnten und sollten, so liegen auch die Gründe der Vernachlässigung dieses Philosophen nicht hauptsächlich in den formellen Mängeln seiner Schriften. Ein guter Theil dieser Gründe muss schon in der oben bemerkten weitverbreiteten, selbstverschuldeten Unfähigkeit und noch mehr Unlust der Geister gesucht werden, unserem Denker bis in die innersten Tiefen zu folgen.

*) Diese Auffassung beruht auf den bestimmtesten Aeusserungen Baaders, aus denen noch zu erwähnen ist, dass er erst dann als Reformator in seiner Weise aufzutreten sich entschlossen habe, als er inne geworden, dass die grössesten Denker seiner Zeit nicht aus ihren Irrungen heraus kämen.

Kein Schriftsteller in der Welt hat eine erhabenere Idee von dem Berufe und der Würde des Menschen, aber keiner schmeichelt dem Menschen weniger als er. Mit dem Mangel der Armuth in der Darstellung ist hier eine Strenge, ein Ernst der Lebensanschauung und der Gesinnung verknüpft, welche die volle und rückhaltlose Hingabe des Lesers an die höchsten Interessen des Geistes verlangen, um sich mit diesen Schriften wahrhaft und innig befreunden zu können. Hier tritt eine Philosophie auf, welche das volle und ganze Christenthum vertritt und der Halbheit so energisch sich entgegenstellt, als der entschlossenen und entschiedenen Feindschaft gegen das Christenthum. Eine solche Philosophie kann von der gelehrten Welt, wenigstens von der grösseren Anzahl der Gelehrten bei ihrem Auftreten nicht mit Anerkennung und Begeisterung, sie muss vielmehr nothwendig, wie die Dinge sind, mit affektirter Geringschätzung, mit Widerwillen, ja mit Hass aufgenommen werden, und es ist also schon dafür gesorgt, dass diese Philosophie nicht sobald zur herrschenden werden wird *). Ist ja doch das Christenthum bereits fast zweitausend Jahre in der Welt und noch gehört nicht der dritte Theil der Erdbewohner zu seinen äusseren Bekennern, und wie viele von dem dritten Theil nicht zu seinen inneren **)! Indessen, ist es nicht zu verkennen, in Deutschland gibt es nicht wenige wohlgesinnte und geistbegabte Männer, die bei tiefchristlicher Ueberzeugung und willigster Anerkenntniss der gewaltigen Geistesgaben Baader's sich dennoch entweder von sei-

---

*) Dies hat wenigstens das Gute, dass da zeitliche Vortheile mit deren Pflege nicht zu erhaschen sind, der Philosophie Baaders das Schicksal der Systeme Schellings und Hegels nicht leicht widerfahren kann, dass nemlich neben Berufenen eine Masse Unberufener, den Thyrsus schwingend, sich herandrängt und durch die eigene Thorheit die Lehre des Meisters in Misscredit bringt.

**) Man berechnet bekanntlich die Gesammtheit der menschlichen Wesen auf der Erde zu ungefähr tausend Millionen. Nach Maltebrun soll die Zahl aller Christen 228 Millionen betragen. Gräberg berechnet sie zu 236, Pinkerton zu 235, Hassel zu 252, Balbi zu 260 Millionen. Sollte nun auch die angenommene Gesammtzahl der Menschen auf der Erde zu hoch gegriffen sein, da Balbi sie (jedoch gewiss zu niedrig) nur zu 737 Millionen berechnet, indess der statistische Almanach für 1838 die Gesammtbevölkerung zu nicht weniger als 1040 Millionen angibt, so wird doch die Gesammtzahl der Christen den dritten Theil der Gesammtbevölkerung sicher nicht übersteigen. Das Verhältniss möchte sich im günstigsten Fall wie 3 zu 9 stellen. Vergl. [illegible] Populationistik I, 24—26.

nen Schriften überhaupt abgestossen finden, oder doch aus den vielverschlungenen Gewinden des Einzelnen und Vereinzelten sich nicht herausfinden können, oder aus Mangel an Geduld nicht wollen und daher in die Vorwürfe derer mit einstimmen, welche unserem Forscher die Vernachlässigung der Methode, der Construktion, der Systematik nicht verzeihen oder die sich nicht darüber trösten können. Diesen ehrenwerthen Männern sei nur soviel gesagt, dass sie einen bedeutenden Theil ihrer Anstände beseitigt finden werden, sobald die bereits begonnene Gesammtausgabe der Werke unseres Philosophen zur Vollendung gelangt sein wird. Es wird sich alsdann herausstellen, dass derjenige Philosoph, in dessen Leistungen man mehr als bei irgend einem anderen Forscher Methode und Systematik vermisst hat, nichts destoweniger wirklich ein System und noch dazu ein tiefsinnigeres, gründlicheres und consequenteres System geschaffen hat, als die gefeiertsten Philosophen der Welt und also ein bedeutenderes System, als Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Krause. Eine Behauptung, die das allerdings nöthige, aber auch willig gegebene Zugeständniss nicht ausschliesst, dass Baader von den genannten Denkern nach verschiedenen Seiten und Richtungen hin und in Einzelnem nicht wenig übertroffen worden ist. Diese Behauptung wird freilich gar gewaltigen Zorn, Entrüstung, Spott, Witz und Witzelei von den Gewaltigen und Herren der Literaturzeitungen über den Schreiber dieses hervorrufen. Wie? wird man ausrufen, ist dieser Mann niemals zur Vernunft zu bringen? Haben wir ihm nicht schon hinreichend den Kopf zurecht zu setzen gesucht, als er vor vierzehn Jahren in der Vorrede zu seiner Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders die Verwegenheit gehabt hat, für seinen mit unfreiem Enthusiasmus gefeierten Lehrer eine höhere Bedeutung in Anspruch zu nehmen, als Schelling zukomme? Und nun anstatt in Sack und Asche Busse zu thun für solche Verwegenheit, tritt er noch übertriebener mit dem unglaublichen Anspruch auf, diesen »Improvisator in der Philosophie« *) über alle, selbst die grössten Philosophen hinaufzustellen! So ist es, meine Herren! und Schreiber dieses stellt seine wohlerwogene Behauptung dem Urtheile der Zukunft anheim, nicht im Geringsten gewillt, Euch erst um Erlaubniss zu solcher Behauptung zu bitten und nach den Proben von Euerer Beurtheilungskraft Baader'scher Ideen vermuthend, dass Ihr auch nach Lesung sämmtlicher Werke Baaders vielleicht zwar berufen, aber nicht auserwählt seid zu

*) Vergl. Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel I, 392.

einer der grossen Sache gewachsenen Beurtheilung. Und damit es Euch ja nicht an Stoff fehle, sei es zur Verwunderung über mich, sei es zum Anklagen und Schelten gegen mich, so wisset, dass ich vorauszuverkünden wage, die Zukunft wird keinen der genannten Philosophen Baader in Rücksicht der Tiefe und des Wahrheitsgehaltes gleich stellen, wohl aber Krause ihm am nächsten. Des Gemeinschaftlichen beider Forscher ist mehr, als den meisten Schülern derselben hier und dort bis jetzt klar geworden zu sein scheint. Hätte Krause eine so umfassende und tiefe Kenntniss der Religionsurkunden der Christen, der Schriften des alten und neuen Testamentes und der Geschichte der Mystik besessen, als Baader, so würden wohl nur wenige und vielleicht nur geringe Differenzen zwischen beiden Denkern zurückgeblieben sein, wie denn einmal für allemal zu erinnern ist, dass nur dem tieferen Kenner der h. Schriften das Verständniss der ganzen Bedeutung Baaders sich aufschliessen kann. Wenn noch jetzt Viele die Meinung theilen, welche Schelling einmal im Gespräche in die Formel gebracht haben soll, Krause sei doch nur ein Dreiviertelskopf, so wird man berechtigt sein, Schelling gegenüber an das köstliche Wort Hesiods zu erinnern: *Νηπιοι οὐκ ἰσασιν, ὁσον πλεον ἡμισυ παντος.* Wenn aber die Hälfte oft mehr ist, als das Ganze, so wird man dies noch mehr hier von Dreivierteln gelten lassen müssen *).

Die confessionelle Stellung Baaders war einer raschen und verbreiteten Anerkennung nicht günstig. Der Angehörige der katholischen Kirche kann als Schriftsteller und besonders als philosophischer nur sehr schwer zu einem weitgreifenden Ansehen gelangen. Wenn man das, was die Natur der katholischen Kirche, ihre Festigkeit und ihr überwiegendes Ansehen über das einzelne,

---

*) Möchten doch die Herausgeber des reichen Nachlasses dieses grossen Philosophen rascher, als bisher, der Vollendung der Veröffentlichung der hinterlassenen Geistesschätze ihres Meisters sich nahen, und möchten sie dafür sorgen, dass dessen selbstveröffentlichten Werke in besser und wohl ausgestatteten Ausgaben dem wissenschaftlichen Publikum dargeboten würden. Ueber Baaders persönliche Beziehungen zu Krause vergleiche man: Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftlehre C. Chr. Frdr. Krause's und dessen Standpunkts zur Freimaurerbrüderschaft. Von Dr. Pr. Lindemann. (München, Fleischmann. 1839) S. 29: und Krause's handschriftlicher Nachlass: die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft. Herausgegeben von H. C. von Leonhardi (Göttingen, Dieterich, 1843). Vorbericht des Herausgebers XXXIX. Wir kommen anderwärts darauf zurück.

noch so geistbegabte Mitglied hiezu beiträgt, in Abzug bringt, so bleibt noch ein guter Theil theils aus Missbrauch jener Festigkeit, theils aus anderen Ursachen entspringender Indolenz, Gleichgültigkeit, Schläfrigkeit und Geistesträgheit unter den Katholiken übrig, was dem katholischen Schriftsteller, besonders dem philosophischen (dem theologischen am wenigsten) Anerkennung und Wirksamkeit zu erschweren pflegt. Im Allgemeinen darf man wohl behaupten, dass Baader von einer weit grösseren Anzahl protestantischer Gelehrten gekannt und bis auf einen gewissen Punkt gewürdigt worden ist, als von katholischen. Es wäre in der That ungerecht, nicht anzuerkennen, dass die Protestanten im Ganzen sich mit lebhafterem Interesse mit den Schriften Baaders beschäftiget haben, als die Katholiken, und unter den namhafteren katholischen Schriftstellern der letzten Jahrzehnte dürfte nicht leicht einer so verbreitetes Ansehen unter den Protestanten geniessen, als Baader. Allein das unterliegt keinem Zweifel, dass Baader, wenn er von Haus aus der protestantischen Kirche angehört hätte, eine ungleich grössere und verbreitetere Anerkenntniss unter den Protestanten gefunden haben würde, und dass Baader durch ein Verhältniss dieser Art zu dem wissenschaftlichen Publicum vermöge seines ganzen lebendigen, überall persönliche Beziehungen erheischenden Naturells zu noch gewaltigeren Leistungen angespornt und angeregt worden wäre. Allein Baaders Beruf ist und war es nicht, eine kurze Zeit bedeutsam zu wirken, um rasch wieder zu sinken, sein Beruf war es nicht, wie ein glänzendes Meteor am Geisterhimmel zu erscheinen und rasch zu verschwinden, sondern er ist berufen, auf die ganze kommende Wissenschaftbildung und durch sie auf die Weltgeschichte selbst einen bedeutenden, nachhaltigen und fortgehenden Einfluss zu üben. Von diesem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte aus muss es als eine providenzielle Nothwendigkeit erscheinen, dass Baader in der katholischen Kirche geboren wurde und als Katholik wirkte und lebte, weil er nur in dieser Stellung seine Mission erfüllen konnte. Wenn die Katholiken die Lehre Baaders recht sich zum Verständniss brächten, so würden sie finden, dass manches Aussenwerk des Katholicismus ohne die mindeste Verletzung seines wahren Wesens aufgegeben werden könnte, und wenn die Protestanten tief genug in den Geist der Lehre Baaders eindringen wollten, so würde ihnen klar werden, dass die abgewichenen Confessionen mit dem Katholicismus, wie ihn Baader will und vertritt, gar wohl sich vermitteln könnten. Kurz, wenn je eine Versöhnung und Vereinigung der verschiedenen christlichen Hauptconfessionen zu Stande kommen wird,

so kann es nur in Kraft und in Folge der Ideen geschehen, welche Baader ausgesprochen hat, wenngleich ein solches Werk niemals durch blosse Ideen und Einsichten, noch so tief und herrlich, sondern nur durch grosse Persönlichkeiten von ächt priesterlichem Charakter zu Stande gebracht werden kann. Dass es aber geschehen wird, liegt ja in den bestimmtesten Vorausverkündigungen des Herrn selber.

Das vorliegende Buch in der ersten Ausgabe hat sich so wenig, als die meisten Schriften Baaders trotz ihres reichen und tiefen Inhaltes einer günstigen Aufnahme und Beachtung von Seiten der gelehrten Welt zu erfreuen gehabt und die hiemit dargebotene zweite, bedeutend vermehrte Ausgabe ist nicht etwa wegen eines erheblichen Absatzes der ersten nöthig geworden, sondern darum, weil es durch verschiedene Umstände unerlässlich wurde, das Buch einer andern und guten Buchhandlung zu übergeben. Da nun aber hiedurch einmal eine Umgestaltung des Titels des Buchs nöthig geworden war, so wollte der Herausgeber die neue Ausgabe nicht ohne Vermehrung durch eine Reihe von Abhandlungen und Entwürfen Baaders in die Welt schicken, welche schon der ersten Ausgabe einverleibt worden wären, wenn sie bei deren Erscheinen bereits in den Händen des Herausgebers sich befunden hätten. Es sind nicht weniger als vierzehn neue dem weiteren Publikum bisher so gut wie unbekannt gebliebene Stücke hinzugekommen, so dass mit der neuen Vorrede zusammen das Buch doppelt so gross geworden ist, als die erste Ausgabe. Zugleich ist der innere Werth des Neuhinzugekommenen so bedeutend, dass er jenen der Stücke der ersten Ausgabe eher übertrifft, als er hinter ihm zurückbleibt. Einige Stücke, von denen wir nicht mit völliger Gewissheit nachweisen können, dass sie in Zeitschriften erschienen, von welchen es aber doch sehr wahrscheinlich ist, haben wir nicht ausschliessen zu müssen geglaubt. Die letzte Abhandlung war als kleine Schrift in nur wenigen Exemplaren gedruckt worden, wovon nur zufällig nicht durch den Verfasser selbst einige in den Buchhandel gekommen waren. Die Abhandlung über die Glaserzeugungskunst zeigt unseren allseitigen Philosophen zugleich als Meister in einer besonderen Sphäre der Technik und als Erfinder und Fortbildner eines Zweiges der Industrie, welcher von nicht geringer Wichtigkeit ist. Vermuthlich hat auch Bayern bedeutende Vortheile von Baaders Erfindung gehabt, die, wenn man seine Berechnung der Vortheile für Oesterreich zum Maasstabe nehmen darf, beträchtlich gewesen zu sein scheinen. Dennoch schmachtet die Wittwe des grossen Mannes

in Bayern in Armuth und es findet sich Niemand, der Seiner Majestät dem Könige, welcher solchen Skandal gewiss nicht dulden würde, die Lage der Dinge darlegte. Niemand wird uns glauben machen, dass ein königlicher Fürst, der als Freund der Wissenschaft bekannt ist, der einen Schelling so hoch stellt und verehrt, das Andenken eines Baader, des gebornen Bayern und Münchners durch Ausmittelung eines mässigen Gnadengehaltes für dessen Wittwe zu ehren nicht geneigt sein sollte.

Der geringe Absatz der ersten Ausgabe dieses inhaltreichen Buches ist vermuthlich grösstentheils dem Umstande zuzuschreiben, dass die wenige Monate nach dem Erscheinen desselben eingetretenen politischen Bewegungen des Jahres 1848 die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf andere Dinge und Interessen hingelenkt hatten. Und doch hätte der auf Politik bezügliche Theil des Buches gerade zu dieser Zeit die ernsteste Beachtung verdient, da Baader mit tiefem Geistesblick nicht blos diejenigen Grundsätze aussprach, durch deren Befolgung von Seite der Regierungen eine solche Katastrophe hätte vermieden und statt deren eine wahrhaft organische Weiterentwicklung hätte gesichert werden können, sondern auch die bestimmtesten Andeutungen darüber aussprach, dass eine solche Katastrophe etwas früher, oder etwas später hereinbrechen müsse, wenn auf den falschen Wegen der Politik (besonders des Fürsten Metternich und des Königs Ludwig Philipp) fortgeschritten werde. Auch haben nur wenige wissenschaftliche Zeitschriften Recensionen des Buches gebracht, ungeachtet gegen zwanzig Recensionsexemplare versendet worden waren.

Ausser einigen Stimmen, welche von mehr oder minder der Baader'schen Philosophie befreundeten Männern herrührten, wie der geistreiche Artikel in der A. Allgemeinen Zeitung im October 1847, die trefflichen Worte im Morgenblatt verdienen drei Recensionen eine besondere Berücksichtigung. Die eine von ihnen, eigentlich nur eine Anzeige findet sich in Dr. L. Noacks Jahrbüchern für Wissenschaft und Leben, Jahrgang 1848. Juniheft, S. 189—192, vermuthlich vom H. Herausgeber selbst.

I.

Gibt uns der Verfasser dieser Miscelle Recht mit unserer Behauptung, dass häufig genug bei den Beurtheilern das tiefere Verständniss der Philosophie Baaders fehle, so müssen wir leider auch gegen ihn mit der Behauptung auftreten, dass ihm das tiefere Verständniss dieser Lehre, wie den meisten Philosophen unserer Tage, fehle und dass also jedenfalls seine Voraussetzung für ihn

nicht zutrifft, dass ein entscheidendes Urtheil über die Bedeutung seiner Lehre schon vor der Vollendung der Gesammtausgabe seiner Werke möglich sei. Wir fürchten sehr, dass eine solche auch nach der Vollendung der Gesammtausgabe ihm nicht möglich sein wird.

Der Verfasser der Miscelle glaubt, dass der Standpunkt Baaders schon dadurch als ein der Vergangenheit und dem Gerichte der Geschichte anheimgefallener sich zu erkennen gebe, dass Baader katholischer Philosoph, Vertreter des dogmatischen Christenthums und des katholischen Dualismus sei. Das heisst denn allerdings kurzen Process machen und zwei Fliegen (und welche gewaltige) mit Einem Schlage treffen! Diese Versicherung eines des Irrthums fähigen Menschen hat natürlich als solche auch nicht den geringsten Werth. Es kommt auf seine Gründe an. Solcher hat der Verfasser aber nur wenige und diese wenigen in hinreichend dürftiger Gestalt in seiner Miscelle ausgestreut. Er sagt im Wesentlichen, wenn wir auf den Sinn seiner Erklärungen sehen: Der Katholicismus ist dogmatisches Christenthum und seine Dogmatik ist Dualismus und aus beiden Gründen ist der Katholicismus falsch und eine überwundene religiöse Weltanschauung. Was nun den ersten Punkt anlangt, so sieht man nicht, wie der Katholicismus schon deshalb falsch sein soll, weil er dogmatisches Christenthum ist, da er doch als solches möglicher Weise die von Gott geoffenbarte Wahrheit sein könnte. Wer den persönlichen Gott als den absoluten Urgeist erkennt, wer es undenkbar finden muss, dass der persönliche Gott sich nicht an die Menschheit geoffenbart haben sollte, wer in einer solchen Offenbarung einen bestimmten Inbegriff von Lehren nicht vermissen kann (was auch sonst diese Offenbarung noch etwa sein möge), wer überzeugt ist, dass der sich offenbarende Gott es auch an den nöthigen Veranstaltungen nicht fehlen lassen wird, dass seine verliehene Offenbarung dem menschlichen Geschlechte nicht entrissen werden könne, der wird die wahre Offenbarung gerade da suchen, wo sie als dogmatische, d. h. als Inbegriff bestimmter Offenbarungslehren sich geltend macht, so dass es klar ist, dass wer kein dogmatisches Christenthum anerkennen will, überhaupt kein positiv geoffenbartes Christenthum anerkennen will. Die Einwendung des Verfassers der Miscelle führt sich also auf die Vorstellung zurück, welche allem Rationalismus zu Grunde liegt, dass alle Offenbarung Gottes, alle Wahrheit nichts sei, die nicht aus der und durch die menschliche Vernunft selbst gesetzt sei. Nach dieser Vorstellung kommt der menschlichen Vernunft nichts zuvor, es kann vor ihr nichts

schon entschieden sein, sie entscheidet erst über Alles als oberste und höchste Richterin in Sachen der Wahrheit. Selbst wenn die Existenz Gottes eine der Entscheidungen der genannten höchsten wahrheitsrichterlichen Behörde sein könnte, oder wirklich wäre, so gälte diese Existenz Gottes nur in Kraft der obersten Entscheidung der menschlichen Vernunft und für sie nur durch sie selbst. Auch wenn sie sich einen König setzte, bliebe sie doch im Grunde der König dieses Königs und die Absolutheit dieses obersten Herrn wäre ein blosser leerer Titel ohne Mittel, sie gegen die menschliche Vernunft geltend zu machen. Denn er hätte sich in seinen Befehlen (Offenbarungen) an die menschliche Vernunft ganz nach den Vorschriften dieser Vernunft zu richten, widrigenfalls er zu gewärtigen hätte, abgesetzt oder doch in der Weise durch rationelle Auslegung reformirt zu werden, dass er im Grunde nichts geböte (offenbarte), als was der menschlichen Vernunft ihn gebieten (offenbaren) zu lassen gefiele. Es wäre im Grunde nicht mehr Gott, der sich der menschlichen Vernunft, sondern es wäre die menschliche Vernunft, welche sich Gott offenbarte und ihm an die Hand gäbe, wie er sich vernünftigerweise zu offenbaren habe, um ihres Beifalls gewiss zu sein. Zwar behauptet der Rationalismus, die Vernunft habe bei dem Geschäft der Wahrheitserforschung alle Subjectivität abzuthun und sich ganz nur der Sache selbst, der an und für sich seienden Wahrheit hinzugeben, und sie selbst nur ganz wiederzugeben. Allein diese Sache selbst, diese an und für sich seiende Wahrheit ist wieder Niemand anders, als die denkende Vernunft des Denkenden selbst und das ganze Verhalten des Subjekts zum Objekt nichts weiter, als ein Versteckenspielen mit sich selber. Die dem Gottesbewusstsein entfremdende Vernunft ist nämlich schon nicht mehr die wahre »gesunde,« normale menschliche Vernunft mehr. Da diejenige menschliche Vernunft schon gar nicht mehr die normale (ungetrübter Spiegel und Bild Gottes) sein kann, welche nicht im tiefsten Gottesbewusstsein aus Gott Wahrheit schöpft, um sie selbstthätig zu entwickeln und auszugestalten, so kann nur Verkehrtes herauskommen, wenn diese bereits abnorm gewordene, des innigen Gottesbewusstseins verlustige Vernunft sich berufen wähnt, über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu entscheiden und wenn sie sich zum Maasstab aufwerfen will, was Gott zu offenbaren geziemend oder möglich ist. Darum ist der Vernunft, auch des gefallenen Menschen, die Fähigkeit nicht abzusprechen, in der Vertiefung seines Geistes, Willens und Gemüthes in Gott die Tiefen Gottes und der göttlichen Offenbarung zu begreifen und immer tiefer verstehen zu lernen. Es gibt daher

einen höhern, religiösen, theosophischen Rationalismus (Thoren erschrecken vor Namen), der sich zu dem gemeinen, wie die Vernunft zur Vernünftelei verhält! Dem Pantheismus schwebt diese Wahrheit einigermassen vor, aber er bringt sich um deren reinen, vollen und ganzen Besitz durch die Verwechselung des Begründetseins in Gott mit dem Sichaufheben als Individualität in Gott, dem Auf- und Daraufgehen in Gott, welches nach dem Pantheismus schon im Leben des Individuums im Denken und Wollen sich vollziehen soll, so dass nicht das Ich mehr denkt und will, sondern nur Gott und nichts als Gott. Dieses Sichselbstaufheben und Selbstvernichten in Gott ist nur eine Vorstellung und eine falsche Vorstellung, was sie vorstellt geschieht nicht wirklich, der Mensch wird in dieser Weise nicht wirklich von Gott empfangen, das Ich behält sich in Wahrheit zurück, es wird in dieser Art von Gott mit Protest zurückgeschickt, weil Gott eine ganz andere und tiefere Hingabe will und so bleibt in Wahrheit das Ich Gott entfremdet und in seiner Selbheit stehen. Daher der Pantheismus des Dualismus und des Zwiespalts nie los wird und gerade darum spricht er soviel von Einheit, Monismus, Allharmonie, wie der Dürstende nach Wasser schreit, weil er keines hat.

Hat der oberste Grundsatz des Rationalismus einmal festen Fuss im Geiste eines Forschenden gefasst, so pflegt gerade bei den kräftigeren, consequenteren Denkern der zweite Schritt nicht auszubleiben, nämlich das Unbegreiflichfinden und darum Läugnen nicht zwar, wie sie bewundernswertherweise unterscheiden, Gottes selbst, sondern blos seiner Persönlichkeit wobei sie blos die Kleinigkeit vergessen haben, zu zeigen, was denn von der Göttlichkeit Gottes noch übrig bleibt, wenn sie ihm die Persönlichkeit genommen haben. Doch nein, sie wissen es ja recht gut und zeigen es in ganzen Bibliotheken von Werken: »wir gewinnen dadurch erst die wahre Absolutheit und Unendlichkeit,« nur dass sie unter sich blos in einer Kleinigkeit sich unterscheiden, indem den Einen das Absolute die schlechthinige Indifferenz des Geistes und der Natur, des Idealen und Realen ist, den Anderen die allumfassende Idee, die allein wahrhaft ist, indess die Welt nur die Erscheinung oder der Schein jener Idee ist, während den Dritten unter ihnen die Natur, welche ihnen nur als kräftige Materie gilt, das Eins und Alles ist, woraus Alles besteht, lebt und wirkt. In der That so gewaltig der Unterschied zwischen dem pantheistischen Idealismus und Realismus zu sein scheint; er ist bis auf die Wurzel verfolgt am Ende nur unerheblich. Dieser Unterschied ist wirklich dem Theismus gegenüber eine Kleinigkeit, denn alle drei Parteien stim-

men in der Hauptsache überein, nämlich in der Behauptung eines blinden und taubstummen, gedanken- und willenlosen Absoluten und der anfangs- und endlos fortgehenden Vernichtigung alles Werdenden und Gewordenen, in der alleinigen Anbetung (wenn hier von Anbetung die Rede sein kann) jenes selbstgemachten Götzen eines anfangs- und endlos seine eigenen Geburten (welche er selbst ist) verschlingenden Ungeheuers, eine Weltanschauung, deren innere Hohlheit, ja Grauenhaftigkeit Dichter mit den Philosophen in die Wette als Reichthum, Tiefe und Erhabenheit zu verherrlichen streben. Was Rückert nur vom irdischen Naturleben singt (indess seine Anschauung vom geistigen Leben weit darüber hinaus liegt):

»Ewig ist das Ganze Grün
Nur das Einzle welkt geschwind;«

wurde von vielen Andern auf alles, auch das geistige, Leben angewendet, wie von Feuerbach, Scheffer, Sallet etc. etc.

J. J. Wagner setzte jener panth. Weltanschauung die Krone der Verklärung auf in den Versen:

»Was ist das Leben? ein Meer, das Wogen erzeugt und verschlinget,
In der Tiefe jedoch wolkenlos ruhet und klar.
Steigt die Woge, so wird sie nun bald auch sinken, entgegen
Setzt sich das Leben sobald es nur der Mutter entrinnt.
Steigen und Sinken vermittelt ein Augenblick, in der Schwebe
Weiss er zu halten, was doch vorher und nachher sich flieht.
Trägt die Tiefe die Wogen, so hält sie das Ufer zusammen
Ufer und Tiefe erfüllt eine lebendige Welt« *).

---

*) J. J. Wagner. Lebensnachrichten und Briefe. Von Ph. L. Adam und Dr. A. Kölle (Ulm, Stettin'sche Verlagsbuchh. 1849) S. 483. Auch dieser Philosoph kannte keine andere Befreiung und Versöhnung als die Vernichtung und gesteht hiemit indirekt ein, dass der Mensch so lange er lebt, unfrei, ein Sklave, ein im Zwiespalt lebendes, unglückliches Wesen sei und zwar nothwendig, unabwendbar und für alle nachkommenden Menschen unbeendbar. Und das wäre nicht Dualismus, der allein im Nihilismus Rettung zu finden meint? Wagner singt:

»Und befreit von deinen Banden
Flieh ich in das All zurück.«

Aber wie kann man in das All zurückfliehen, wenn man nicht ausserhalb des Alls ist? Und wie kann man aus dem All fliehen, da ausser dem All nichts ist? Er meinte also ins Nichts zu fliehen. Aber Nichts wird zu Nichts. Also Wagner wurde, wie er meinte, aus Staub Nichts; indess Nitulus (Lessing, I, 11) aus Nichts Staub ward. Im Grunde hielt sich also Wagner für vergängliche Formation eines ewigen Staubes. Man irrt sicher, wenn man glaubt, dieselbe Lehre habe J. G. Fichte in jenen

Der idealistische Pantheismus geht mit innerer Nothwendigkeit und mit vollster Consequenz in den realistischen über, oder vielmehr sobald der ideal. Pantheismus sein Wesen ganz erfasst, findet er sich gar nicht, oder doch nicht wesentlich verschieden. vom realist. Pantheismus, aber Befriedigung kann weder in jenem noch in diesem gefunden werden. Wer indessen von der pantheistischen Denkweise, gleichviel fast von welcher ihrer Formen, beherrscht wird, der hat die Fähigkeit verloren, den Katholismus zu begreifen und zu beurtheilen. Er kann keinen Sinn für die Lehre desselben haben, dass eine unveränderliche Offenbarung von Gott gegeben sei und dass diese Offenbarung einen unveräusserlichen Schatz von Wahrheiten enthalte, den die menschliche Vernunft nicht erst zu entdecken, zu setzen, nicht einmal zu verbessern und zu läutern, sondern den sie gläubig anzunehmen und von

---

beiden Sonnetten (Fichte's nachgelassene Werke III, 347 u. 348) aussprechen wollen, wo es heisst:

— Das ewige Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

und:

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben,

und endlich:

— es sterbe, was vernichtbar
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.«

Diese Gedanken sind von Fichte so wenig im Sinne der Vernichtung der Individuen gemeint, als Angelus Silesius in seinen Paradoxien wirklich, wie Viele meinen, Pantheismus predigt. Nichts aber verräth die wesentliche Nichtverschiedenheit des pantheistischen Idealismus mit dem panth. Realismus und im Grunde Materialismus mehr, als dessen Läugnung der persönlichen Fortdauer des Menschengeistes, weil er hiedurch zu erkennen gibt, dass ihm der Geist doch nichts Anderes, als eine vergängliche Kraftäusserung der formirten Materie ist. Somit ist ihm insofern die Materie das allein in concreter Weise ewige, unvergängliche und unzerstörliche Wesen, wenn gleich diese Wesenheit im Verhältniss zur (natürlich gleichfalls ewigen) Idee nur Erscheinung, Aeusserung oder Entäusserung ist. Da diese Idee nichts Anderes, als Materie und Formationen der Materie hervorbringt, so ist sie auch nur die Idee der Materie (und der Formationen der Materie), und da die Idee nur ist, also blind ist, nicht bewusst, so ist sie auch nichts, als die Möglichkeit und die Kraft der Materie, Gott ist hienach nur die unendliche Weltmöglichkeit und Weltkraft.

dem sie sich weisen zu lassen habe. Aber der Pantheist könnte und sollte doch einsehen, dass die Lehre des Katholicismus von einer auch äusseren, positiven Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht und von der Unwandelbarkeit und Unveräusserlichkeit des Innbegriffs jener Offenbarung mit innerer Folgerichtigkeit aus seinem Grundprincip, dem Glauben an Gott als den persönlichen Urgeist, hervorgeht und dass er all sein Pulver schon darum rein umsonst verschiesst, weil diese Lehre als Folge des Princips nur dann widerlegbar wäre, wenn das Princip, der Theismus selbst, widerlegt werden könnte. Vermuthlich wollte der Verfasser der Miscelle wirklich seine Einsicht in die Nothwendigkeit, den Theismus zu widerlegen, wenn die katholische Offenbarungslehre widerlegt werden sollte, damit andeuten, dass er gegen den Katholicismus mit dem oft gehörten Vorwurfe des Dualismus herausrückt. Aber welche Berechtigung wohnt denn diesem Vorwurf inne? Lehrt denn der Katholicismus etwa zwei Urwesen, ein gutes und ein böses? Nein. Oder einen Urgeist und neben ihm, unabhängig von ihm einen ewigen Weltstoff, oder gar eine geordnete Welt, einen κόσμος neben und unabhängig von Gott? Nichts weniger. Das wenigstens wissen wir Alle recht gut, dass der Katholicismus der strengste Monotheismus ist, nach welchem ausser Gott nichts ist, was nicht seinem Wesen nach aus und durch Gott wäre. Aber was kann alsdann der Vorwurf des Dualismus noch für eine Bedeutung haben? Eben keine, wenigstens keine vernünftige. Der Pantheismus nennt eben willkürlich und unbefugt Dualismus die Lehre, dass, obgleich das Weltall aus und durch Gott, es doch von Gott selbst unterschieden ist, er nennt ebenso willkürlich und unbefugt die Lehre, dass Geist und Natur, wiewohl geeinigt, doch unterschieden sind, dass geistiges Wesen nicht Naturwesen, Naturwesen nicht geistiges Wesen ist, dass der Geist nie Natur und die Natur nie Geist wird, obgleich beide durch den Einen und Selben (nicht naturlosen, wohl aber naturfreien), absoluten Geist und folglich zu Einem organischharmonischen Ganzen gesetzt sind, Dualismus. Man sieht also leicht, dass der Katholicismus wenigstens diese Angriffe nicht zu fürchten braucht und vielmehr einer unvernünftigen Weltanschauung gegenüber das Recht der Vernunft für sich hat. Was nun aber die philosophische Lehre Franz Baaders betrifft, so ist sie nach ihren philosophischen Gründen für ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus zu beurtheilen und es wäre an sich selbst wohl möglich, dass ihre Gründe für ihre Uebereinstimmung mit dem Katholicismus unzureichend erfunden würden, ohne dass daraus folgte, dass auch die katholische

Lehre selbst unzureichend wäre. Es kann nicht zugegeben werden, dass die Lehre der katholischen Kirche mit irgend einem philosophischen System, und wäre dasselbe noch so bedeutend, stehen und fallen müsste. Der Verfasser der Miscelle hat sich aber offenbar nicht bemüht, Baaders ganze Lehre von der Natur und der Bedeutung der positiven Offenbarung und namentlich nicht seine Lehre vom Verhältniss der äussern Offenbarung zu der inneren und beider zur Speculation und Philosophie kennen zu lernen, sonst würde er sie nicht mit der Lehre der einseitigen Positivisten unter den Katholiken verwechselt oder vielmehr er würde sie sonst davon wohl unterschieden haben, was um so leichter war, als Baader fast in allen seinen Schriften energisch und drastisch genug gegen jene katholischen einseitigen Positivisten zu Felde zieht. Eben so wenig will der gegen Baader erhobene Vorwurf des Dualismus etwas besagen, so wenig, als der ihm noch öfter von anderen Seiten her gemachte entgegengesetzte Vorwurf der Vereinerleiung des Geistes und der Natur, Gottes und der Welt, wie denn sogar Anton Günther bekanntlich in Baaders Lehre wenigstens Semipantheismus finden wollte, worauf ihm Baader mit genialem Witz den Vorwurf des Semirationalen zurückgab. Gerade seine Polemik gegen die Vereinerleiung Gottes und der Welt, des Geistes und der Natur ist eines von Baaders grössten wissenschaftlichen Verdiensten, welches er sich schon erworben hatte lange bevor A. Günther auf dem Kampfplatz erschien und auch nachher ist er darin von Niemand, auch von Günther nicht, erreicht, geschweige übertroffen worden. Schon darum nicht von Günther, weil sich Baader besser, als er vor der Gefahr, dem andern Extrem zu unterliegen zu verwahren gewusst hat. Wer die Lehre Baaders auch nur oberflächlich kennt, der weiss, dass er eine ewige Natur in Gott anerkennt, dass ihm nicht der naturlose, sondern der naturfreie absolute Geist der wahre Geist und Gott ist. Wenn also nach Baader Gott absolute Identität des unendlichen Geistes und der unendlichen Natur ist, wie kann man da berechtigt sein, ihm eine dualistische Weltanschauung vorzuwerfen?

Auch die geschaffene Intelligenz ist ihm nicht aus dem für sich fix und fertigen Geist und der für sich fix und fertigen Natur (Leibwesen) zusammengesetzt, sondern ursprünglich ist die geschaffene Intelligenz Geist und Natur zugleich, und beide sind ihm völlig untrennbar, mag nun der Geist völlig Herr seiner Natur, mag er in halber Herrschaft und halber Sklaverei,

mag er endlich völlig Knecht und Sklave seiner Natur geworden sein *).

So wenig kennt der Verfasser der Miscelle die Schriften Baaders, so wenig die Eigenthümlichkeit und den Grundcharakter seines Philosophirens, dass er nicht ansteht, ihn einen Scholastiker zu nennen. Wie? Franz Baader der Verehrer und Nachfolger des Meister Eckart und Tauler, des Paracelsus, Jakob Böhme, Oetinger, Martinez Pasqualis, Saint Martin und der Mystiker und Theosophen aller Jahrhunderte ist ein Scholastiker? Haben denn unsre theologischen und philosophischen Meister der Schule oder Schulmeister, Hegel an der Spitze, nicht längst genugsam gezeigt, dass Baader aller Methode und Schule baar sich lediglich der zufälligen Strömung seiner improvisirenden Einbildungskraft überlasse? Und doch ist Baader ein Scholastiker? Allerdings, sagt der Miscellenschreiber, denn er ist ein katholischer Philosoph, Vertheidiger des religiösen kath. Dogmatismus, »der als solcher das katholische Dogma, als gegebenes, für die absolute Wahrheit nimmt, und innerhalb des katholischen Standpunkts, ohne Kritik des Princips, sich bewegend, die Philosophie als formelles Hilfsmittel zu Hilfe nimmt, und die religiöse Weltanschauung des Katholicismus vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen strebt.« Unter der hier gemachten Voraussetzung, wofür freilich der Beweis fehlt, wäre es offenbar weit folgerichtiger, gar nicht zuzugeben, dass Baader ein Philosoph sei, und zu behaupten, dass überhaupt kein katholisch Gesinnter ein Philosoph sein könne. Natürlich dann auch kein Anhänger irgend einer der protestantischen Confessionen. Doch abgesehen davon, ob sie Philosophen waren oder nicht, würden sicherlich die Kirchenväter nicht wenig erstaunen, zu erfahren, dass sie Scholastiker gewesen seien vor der Scholastik, und wo möglich noch mehr als sie würden die den Scholastikern gleichzeitigen Gegner der Scholastik, ihre Ueberwinder und zahllosen Nachfolger erstaunen, zu erfahren, dass auch sie im Grunde nichts anders, als Scholastiker gewesen seien und sind. Es liegt auf flacher Hand, dass der Verfasser der Miscelle zuviel bewiesen hat und ebendarum nichts. Die Behauptung ist durch ihn nicht erschüttert, dass Jemand ein katholischer Philo-

*) Man hüte sich, voreilig anzunehmen, dass diese Lehre Baaders der Mosaischen Schöpfungsgeschichte widerspreche, wonach Gott den Menschen aus einem Erdenklose, dem er den Athem des Lebens in die Nase geblasen, gemacht habe. Baader hat darauf eine ganz bestimmte Antwort, die aber nur aus dem Ganzen seiner Lehre richtig gefasst und beurtheilt werden kann.

soph sein kann und doch kein Scholastiker und leicht könnte sich finden, dass ein Denker Scholastiker sein könnte, ohne Katholik zu sein. Oder hat es keine lutherischen, keine calvinistischen Scholastiker gegeben, wenn Scholastiker, wie der Verf. will, derjenige ist, welcher zur Begründung und Darlegung eines gegebenen und angenommenen Glaubensinhaltes Philosophie nur als formelles Hilfsmittel zu Hilfe nimmt und ohne Kritik des Princips sich bewegend die Wahrheit jenes Glaubensinhaltes vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen unternimmt? Ob ein solches Verfahren im strengsten Verstande wirklich möglich ist, wollen wir hier nicht untersuchen, aber seine Möglichkeit vorausgesetzt unterliegt es keinem Zweifel, dass es ebenso gut eine heidnische, jüdische und muhamedanische, als eine christliche, ebenso gut eine lutherische und calvinistische, als eine katholische Scholastik geben kann. Uebrigens kennt der Verfasser den Geist, den Werth und die Bedeutung derjenigen mittelalterlichen Theologen und Philosophen, welche man die katholischen Scholastiker nennt, wenigstens ebenso schlecht, als die Schriften Franz Baaders, wenn er sich vorstellt, dass sie sich die geistlose Arbeit eines blossen Formalisirens des blind angenommenen Glaubensinhaltes der katholischen Dogmatik aufgeladen hätten. Wäre es möglich, sich jene Scholastiker noch beschränkter vorzustellen, als unser Verfasser in Gesellschaft mit den bornirten Rationalisten aller Sorten sie sich vorstellt, so ist nicht zu zweifeln, dass er dies verdienstliche Werk vollbracht haben würde. Nur schade, dass trotz aller beschränkten Vorstellungen von ihnen die Hauptrepräsentanten der Scholastik geniale Leute bleiben, welche den grossen Philosophen andrer Epochen sich vollkommen ebenbürtig erweisen, und sich von ihnen hauptsächlich nur dadurch unterscheiden, dass sie in ihren Mängeln die Farbe ihrer Zeit an sich tragen, so wie die Mängel der Philosophen anderer Epochen die Farbe ihrer Zeit oft nur noch greller an sich erblicken lassen. Die Scholastiker, ein Anselm von Canterbury, Abälard, Johann von Salisbury, Petrus Lombardus, Albert der Grosse und endlich zuhöchst Thomas von Aquin und Duns Scotus waren denkende und tiefdenkende Forscher von hervorragendem Geiste, die nur, weil sie keine Rationalisten waren, als unfreie, blindgläubige und beschränkte Köpfe von unseren Rationalisten verschrieen werden. Was aber den Scholastikern auch gefehlt haben mag, so waren sie doch tiefer und bedeutender, als die rationalistischen Philosophen unsrer Tage und die spätere Ausartung der Scholastik ist jedenfalls nicht mit der Scholastik selbst zu verwechseln.

Was nun aber Baader betrifft, so müssen wir in allem Ernste den Verfasser der Miscelle fragen, woher er denn weiss, dass dieser Denker das katholische Dogma ohne Kritik des Princips als absolute Wahrheit angenommen habe? Dies schliesst der Verfasser offenbar rückwärts nur daraus, weil Baader das katholische Dogma nicht verworfen hat, und er schliesst eben falsch. Denn die Kritik hat nicht nothwendig die Verwerfung des Gegenstandes der Kritik zur Folge. Es kommt eben darauf an, ob es eine besonnene, richtige und wahre Kritik, oder eine falsche, unwahre ist (sich Kritiker zu nennen und nennen zu lassen entscheidet noch nicht das Geringste über den Werth der Kritik; — die kantische Philosophie nannte sich die kritische vorzugsweise und sie ist doch falsch, auch nach dem Verfasser) und andrerseits kommt es auf die Realität des Gegenstandes der Kritik an. Das wahrhaft Reale wird sich in einer wahren Kritik bewähren, und das Unreale wird von einer falschen Kritik für real gehalten werden, in demselben Maasse, als sie das Reale für unreal halten wird. Derjenige ist aber unter allen Umständen ein schlechter Kritiker, der mit dem Vorurtheil zu der Untersuchung herantritt, dass wo die Kritik aufsteht, ihr Gegenstand nothwendig geliefert ist und fallen muss. Eine solche Kritik geräth eben in den Fehler, den sie dem Gegner schuld gibt, dass sie nämlich das Urtheil fällt ohne Kritik des Princips ihres Urtheilens und diese geistige Blindheit ist gerade die gefährlichste, weil sie in dem Dünkel, Wunder wie kritisch zu sein, sich selbst nicht erkennt und schon darum jeden zu einem anderen oder entgegengesetzten Resultat gelangenden Denker für unkritisch ansieht, obgleich oft genug der ganze Unterschied zwischen beiden in nichts Anderem besteht, als darin, dass der eingebildete Kritikus eine schlechte und sein Gegner eine gute und wahre Kritik geübt hat. Wer die Schriften Franz Baaders nur einigermassen kennt, wer insbesondere von dem Entwicklungsgang dieses seltenen Geistes und von der eigenthümlichen Stellung desselben zu seinen philosophirenden Zeitgenossen unterrichtet ist, wer es weiss, von welchem kolossalen Umfang die Literaturkenntniss Baaders gewesen ist, dem muss es schon auf den ersten Blick als eine reine Unmöglichkeit erscheinen, dass dieser energische, kühne und reiche Geist aus purer, etwa anerzogener Blindheit des Geistes und ohne auch nur das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Kritik inne zu werden, dem Katholicismus gehuldigt habe. Hat ja doch Baader alle Geisteskämpfe seiner Zeit mitgemacht, die Schlachten der Wissenschaft mitgeschlagen, alle Richtungen des Denkens und Glaubens eifrig zu erforschen gestrebt und nach ihrer ganzen Kraft auf sich wir-

ken lassen. Wenn Baader trotz seines Katholicismus auch nicht die kleinste Spur confessioneller Vorurtheile an sich trug, wenn er mit Grossartigkeit die weltgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus zu würdigen wusste, wenn er ebenso sehr Kern und Bedeutung der griechischen Kirche hervorzuheben verstund, so sollte man denn doch die Stellung, welche sich Baader in der katholischen Kirche gab, vernünftigerweise nicht in blindem Vorurtheil, sondern in ganz bestimmten, bewussten und durchdachten Gründen suchen, selbst wenn man diese Gründe nicht völlig zu theilen vermöchte. Auch der Verf. der Miscelle macht daher keine Ausnahme von der Behauptung, welche wir in der Vorrede zur ersten Ausgabe des vorliegenden Buches aufgestellt haben, dass nämlich bis jetzt Niemand die Anschauung Baaders vom Katholicismus richtig erfasst und begriffen zu haben scheine. Hinter dieser Anschauung liegt mehr, als sich die gesammte wissenschaftliche Welt träumen lässt.

Uebrigens ehrt es den Verfasser der Miscelle, dass er es verschmäht hat, in die plumpe Polemik Feuerbachs, der doch nur ein flacher und trüber Wasserbach ist, gegen Baader, dem er die Schuhriemen aufzulösen nicht werth ist, mit einzustimmen. Neigt der Verf. sich aber dazu, es »mehr nur als eine diplomatische Höflichkeit anzusehen, dass Hegel in der Vorrede der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie sich Mühe gibt, »die im Wesentlichen stattfindende Uebereinstimmung seines und des Baader'schen Standpunktes« einigermassen plausibel zu machen, aber anzunehmen, dass er seine eigentliche Ansicht nicht undeutlich hinter der Bemerkung hervorscheinen lasse, Baader beweise in allen seinen Schriften, dass er entfernt davon sei, diese seine eigenthümliche Gnosis für die ausschliessende Weise der Erkenntniss zu nehmen, sie habe vielmehr ihr Unbequemes, da sie den absoluten Inhalt nur als Voraussetzung besitze«, so ist ihm Mehrfaches zu entgegnen.

Wir würden Hegeln jedenfalls wenig zu ehren glauben, wenn wir wirklich annehmen müssten, dass jene Erklärung von seiner Seite nichts weiter, als diplomatische Höflichkeit gewesen sei. Man würde dann ebenso gut annehmen können, dass seine freundliche Stellung zum Christenthum und zum preussischen Königthum nichts weiter, als diplomatische Höflichkeit gewesen sei. Jedenfalls ist soviel gewiss, dass Baader seinerseits von nichts weiter entfernt gewesen ist, als von dergleichen diplomatischen Höflichkeiten und dass seine Rede gegen Wen und gegen Was immer niemals war: Ja und Nein oder Nein und Ja, sondern einfach, bestimmt, scharf

und entschieden: Ja, oder Nein. Er hat sehr wohl zu vermitteln verstanden, aber das Unvereinbare vermitteln zu wollen, hat er Anderen überlassen. Wir möchten in Betreff Hegels lieber annehmen, dass er sich über sein Verhältniss zum Inhalt der Lehre Baaders getäuscht hat, wozu wir um so mehr berechtigt sein dürften, als wir streng erweisen können, dass Hegel Baaders Lehre (gewiss nicht aus Unfähigkeit des Geistes, solche Behauptung wäre unendlich lächerlich, sondern aus einer aus der pantheistischen Zeitrichtung entsprungenen Entfremdung in Bezug auf die urchristlichen Anschauungen Baaders) gar nicht recht verstanden hat, sowie er nicht einmal den Philosophen Platon, geschweige den Jakob Böhme verstanden hat. Wenn ferner der Verfasser der Miscelle in der zweiten Hälfte der angeführten Aeusserung Hegels eine fein verhüllte Ironie gegen Baader erblicken zu können glaubt, so müssen wir Hegeln bestimmt gegen des Verfassers Unterstellung einer Zweideutigkeit wenigstens in dieser Beziehung in Schutz nehmen. Hegel hat es offenbar ganz aufrichtig gemeint mit der Bemerkung, dass Baader in allen seinen Schriften weit davon entfernt zu sein beweise, seine Art zu philosophiren für die ausschliessende alles wahren Erkennens zu nehmen, und Hegel hat mit dieser Behauptung in der That vollkommen recht gehabt, da Baader allerdings zwar seine Weise zu philosophiren, von der er die bestimmteste Einsicht hatte, dass sie ihn weiter fördere, als jede andre, sich trotz alles Geschreies dagegen nicht nehmen liess, aber nicht blos andre Weisen und Methoden respektirte, sondern auch als zur Vollendung der Philosophie für unerlässlich erkannte und anerkannte.

Dagegen gab Baader nicht zu, dass ihn darüber mit Recht ein Vorwurf treffe, dass seine Philosophie den absoluten Inhalt als Voraussetzung habe, und rechtfertigt seine Lehre auf ebenso geniale Weise, als er höchst scharfsinnig zeigte, dass Hegels Verfahren sich nur selbst widerspreche. Der Herausgeber des vorliegenden Buches richtete nämlich kurz nach dem Erscheinen der zweiten Ausgabe der Hegel'schen Encyclopädie der philos. Wissenschaften schriftlich einige Fragen an seinen hochverehrten und geliebten grossen Lehrer in Betreff der Einwürfe Hegels, in der Absicht, denselben zu einer umfassenden Erklärung über Hegels System zu veranlassen. Allein Baader war zu sehr vertieft in seine Forschungen und Entwürfe und obgleich einer der grössten Polemiker doch zu Schriften von rein polemischer Tendenz so wenig aufgelegt, dass jene Absicht nicht erreicht wurde.

Doch erwies sich Baader so gefällig, die vorgelegten Fragen kurz schriftlich zu beantworten und wir entschliessen uns, da uns

hier ein herausfordernder Anlass gegeben wird, jene in ächt Baader'schem Lapidarstyl geschriebene Beantwortung unsrer Fragen sofort mitzutheilen, wie folgt:

»Die Einwürfe oder Bedenklichkeiten Hegels sind vorzüglich dreierlei:

1) In Betreff meines Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Kategorien.

Hiemit kann nun nicht ein unlogikalischer Gebrauch derselben gemeint sein, sondern höchstens, dass ich die Hegel'sche Deduktion der Kategorien so wenig für genügend anerkenne, als die Kantischen, gegen welche Hegel triftige Einwendungen macht, so wie Andere ihm selber mit Recht das Ungenügende seiner Deduktion bereits nachwiesen. Da ich keine logische Diskussion unmittelbar bezweckte, so fällt dieser Einwurf ohnedies weg, obschon ich z. B. für die Kategorie des Grundes und seiner Triplicität und folglich Quadruplicität (car quand on est a trois on est a quatre) in logischer Hinsicht weiter gekommen bin, als meine Vorfahrer.

2) In Betreff meines Voraussetzens dessen, was ich erweisen will.

Da Hegel selber den Satz aufstellt von der Identität oder vielmehr Untrennbarkeit des Progresses und Regresses, so thut er selber das, was ich thue, und was die Absolutheit jedes Processes und jeder immanenten Bewegung mit sich bringt. Der Unterschied ist nur, dass Hegel mit Nichts (dem absoluten Leeren) des Gedankens beginnt, und also auch in dieses Nichts wieder regrediren muss, wogegen ich mit dem Vollen beginne und in dasselbe regredire. Dieses ist allerdings ein circulus, aber nicht vitiosus, sondern ein circulus vitae, so wie es kein circulus vitiosus ist, wenn man sagt, dass man die Sonne nur durch sie sehen kann und das Sehen derselben sie also schon voraussetzt.

Desine, cur nemo videat sine numine numen
Mirari, solem, quis sine sole videt?

Das Niedrigere (das Geschöpf) kann das Höhere (Gott) nicht beweisen, demonstrare, weil demonstrare ein deorsum monstrare ist, wohl aber kann und soll es auf sein Höheres weisen, monstrare. Das Geschöpf kann sich also nur als von Gott bewiesen anerkennen und muss diesen als beweisend, somit als unbeweisbar immer voraussetzen *).

*) Der Erkenntniss dieser Wahrheit waren sowohl Fichte, als Schelling und Hegel sehr nahe gestanden. Ja man könnte fast sagen, sie hielten sie schon zwischen den Händen, aber sie entglitt denselben aus Schuld

3) Hegel will, dass wir zusammen in der Hauptsache einverstanden seien. Ich bin allerdings in vielem mit Hegel einverstanden, nämlich in Allem, wo er den Unverstand sowohl in den Kantischen und Fichte'schen, als in den Schelling'schen Philosophemen nachweiset. Aber in der Hauptsache sind wir darum keineswegs einverstanden und ich will hier nur drei Punkte herausheben, welche meine und seine Philisopheme so scharf unterscheiden, dass nur ein Schwachkopf oder ein Verblendeter diesen Unterschied nicht sehen könnte.

---

der falschen Fassung des Begriffs des Absoluten. Denn nur wenn Gott als absolute Persönlichkeit und Geist gedacht wird, besitzt man jene Wahrheit in Wahrheit, und sie verwandelt sich in eine Selbsttäuschung in demselben Augenblick, in welchem das Absolute als Indifferenz, absolute bewusstlose Idee, Ursein gefasst wird. Wie nahe stund z. B. Schelling der vollen und ganzen Erfassung der bezeichneten Wahrheit schon in seiner kleinen Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (Tübingen, Heerbrand, 1795), wenn er S. 12 sagt: »Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein.« Vgl. Vom Ich als Princ. der Philos. Dann Jahrb. der Medicin I, 1, 14—18. Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) S. 12, 29, 39 und Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (1795) S. 3 und sonst. Dagegen hat sich Krause rein und voll zur Erkenntniss dieser Wahrheit erhoben und ist hierin mit Baader in völliger Uebereinstimmung. Siehe Krause's Vorlesungen über das System der Philosophie (Göttingen, Dieterich, 1828) S. 9, 11, 39, 42, 123 und endlich die Hauptstelle S. 210, wo es heisst: »Wer den Satz des Grundes zugesteht, der ist genöthigt, in Folge dessen so zu schliessen: da das Ich nicht der Grund sein kann von irgend einem es selbst überschreitenden Gedanken, so muss zu jedem das Ich überschreitenden Gedanken ein in Ansehung des Ich äusserer Grund gedacht und angenommen werden. Diese Behauptung gilt dann von jedem das Ich überschreitenden Gedanken, es seie das Gedachte ein Endliches und Bedingtes, oder es seie ein Unendliches und Unbedingtes; zuhöchst aber gilt diese Behauptung in Ansehung des oben erweckten Gedankens des unbedingten unendlichen Wesens oder Gottes. Denn dieser Gedanke: Wesen oder Gott als der Gedanke des Einen Wesens, welches unbedingt, unendlich und in unbedingter Daseinheit ist, kann gemäss dem Begriffe und Satze des Grundes nicht anders gedacht werden, als dass dieser Gedanke selbst verursacht ist in und durch den Inhalt dieses Gedankens, durch Wesen und Gott selbst. Denn da der Inhalt dieses Gedankens eben Wesen oder Gott selbst ist, so kann der Grund desselben durchaus nichts Endliches sein, weil dieser Gedanke seinem Inhalte nach alles Endliche übersteigt.« Vergl. auch Krause's Vorlesungen über die psychische Anthropologie. Herausgegeben von Dr. Ahrens. (Göttingen, Dieterich, 1848) S. 94, 106, 121 und sonst.

a) Hegel stellt den Begriff zur Anschauung dualistisch und zwar so, dass der Begriff die Anschauung sich subjicirt, wogegen ich den Begriff in Mitte setze einer peripherischen und einer centralen Anschauung, sei es nun, dass zum Centrum die Peripherie, sei es dass zur Peripherie das Centrum gesucht wird, und durch den Begriff (als Schema) subsumirt. Wer hier nicht eine gänzliche Reform der Logik sieht, der sieht nichts.

b) Hegel ist, obschon er sich überall dagegen sträubt, noch immer in dem alten logischen Irrthum befangen, welcher das Subjekt unmittelbar in Gegensatz mit dem Objekt setzt, da doch dieser Gegensatz (oder, wenn man will, diese Polarität) nach meiner Nachweisung nur im Objekt selber liegt, wonach also der Satz zu verstehen, dass ohne Gegensatz nichts offenbar (Objekt) wird, so dass das Subjekt sich als Objekt a setzt, und dieses a nicht sich, sondern den andern Objekten b, c entgegensetzt oder unterscheidet. Objektivirung ist aber Gründung, Centralisirung, Centralanschauung, welches Centralobjekt das Ich ist, folglich letzteres nicht, wie bisher, mit dem Subjekt vermengt werden darf.

c) Hegel ist in dem allgemeinen, durch die Naturphilosophie neuerdings fixirten Irrthum befangen, welcher die Natur nur als nothwendig materialisirt anerkennt, somit von einer Dematerialisirung der Natur (einem *σῶμα πνεύματικον*) nichts weiss. Er weiss nicht, dass der Triplicität der Relation des Geistes (der Intelligenz) zu Gott eine Triplicität der Intelligenz zur nichtintelligenten Natur entspricht, so dass die gottinnige Intelligenz diese Natur als Peripherie centraliter beherrscht und zu sich integrirend erhebt, dass die von Gott sich abkehrende Intelligenz in diese Peripherie fällt, und dass endlich die direkt und total oder central gegen Gott sich kehrende Intelligenz selbst unter diese Natur als Peripherie stürzt. Die sich von Gott abkehrende Intelligenz wird somit an und in die Natur gebunden, die gegen Gott sich kehrende wird unter sie gebunden, womit die himmlisch immaterielle, die zeitlich materielle und die höllisch immaterielle Seinsweise der Intelligenz erklärt wird.

Wer dieses mein Princip der Naturphilosophie einmal gefasst hat, wer diese dreifache Relation und Seinsweise der Natur in Bezug auf die Intelligenz, folglich ihre Materialisirung als identisch mit der Verzeitlichung und als nur in Mitte oder in der Schwebe zwischen jenen zwei andern Zuständen seiend einmal ergriffen hat, der kann die gänzliche Umkehrung der bisherigen Naturphilosophie, welcher Hegel nur gefolgt ist, durch meine nicht verkennen. Alle Theologie steht aber als Wissenschaft nur auf schwachen

Füssen, so lange sie nicht die hier angezeigte und von mir nachgewiesene Triplicisät des Verhältnisses der Intelligenz zu Gott und der Natur zur Intelligenz sich zu eigen macht.«

Dass Hegel allen Sinn und alles Verständniss für die Tiefen der Lehre Baaders von der Materialisirung und Entmaterialisirung der Natur verloren hatte, geht aus den Worten Hegels selbst mit Evidenz hervor, was wir gleich damals in einem Artikel nachgewiesen haben, der durch die Schuld eines Abentheurers uns leider völlig abhanden gekommen ist. Um unsre Behauptung streng zu beweisen, ist es unerlässlich, die Worte Hegels hier vollständig mitzutheilen.

Hegel sagt in der Anmerkung zu S. XXVI der Vorrede (Hegels Werke. Vollständige Ausgabe VI. Band):

»Es muss mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn von Baader (Hegel schreibt mit J. H. Fichte mit hartnäckiger Caprice stets Bader. Wer hat das Recht Jemandes Namen anders zu schreiben, als er ihn selbst schreibt?), als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den »Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824« S. 5 vergl. 56 ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches, »aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge.« Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (diess ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als dass dieser Satz in der Bestimmung, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, dass der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Herr von Baader das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich hier ungehörige und von mir ebenso wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was H. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt,

sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was H. v. B. S. 58 angibt, dass die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten) Elohim sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief.« Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), dass die Materie das Produkt der Principien sei, oder dieser, dass die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.«

Jeder Kenner der Schriften und also der Lehre Baaders, der diese Erklärung Hegels aufmerksam liest, wird uns den Beweis der Behauptung, dass Hegel Baader hier nicht verstanden habe, vollkommen erlassen. Da es indessen in Deutschland noch andre Leute gibt, als Kenner der Baader'schen Lehre, und darunter gar viele wunderliche, so wird es doch nöthig sein, auf die Erklärung Hegels etwas näher einzugehen.

Schon die Meinung Hegels, es würde ihm nicht schwer sein, sich mit Baader über das Meiste dessen oder leicht Alles, was dieser gegen ihn bestreitet, zu verständigen, beweiset unsre Behauptung, und die Hegel'sche Schule selbst, eben weil sie die Meinung des Meisters nicht theilt, muss uns in unsrer Behauptung recht geben. Hegels Polemik gegen Baader in Rücksicht des Gebrauchs der Kategorien des Hervorgehens und des Bedingens läuft auf einen leeren, nichtigen Wortstreit hinaus. Es ist gleichgültig, ob Hegel sich der Worte: Hervorgehen und Bedingen bedient hat, denn es bleibt ausgemacht, dass nach Hegel die Natur (Materie) die Entäusserung der Idee ist, und das allein wollte Baader mit dem Worte: »aus Gott (der Idee) hervorgehend oder hervorgegangen« ausdrücken. Wo eine Entäusserung der Idee ist, da ist auch ein Hervorgehen, Entäussern und Hervorgehen läuft hier wenigstens auf dasselbe hinaus, oder höchstens könnte sich herausstellen, dass zwar jede Entäusserung ein Hervorgehen ist, wenn gleich nicht jedes Hervorgehen eine Entäusserung sein müsste. Dies würde aber für Baaders Behauptung nichts verschlagen, vielmehr nur Hegeln noch in andere Schwierigkeiten verwickeln. Ebenso ausgemacht bleibt es, dass nach Hegel der Geist nur hervortritt in der Rückkehr aus der Entäusserung der Idee in sich, und folglich konnte mit Fug und Recht gesagt werden, dass nach Hegel der

Ausgang (die Entäusserung) Gottes (der Idee) dessen (deren) ewigen Wiedereingang als Geist bedinge, gleichgültig, ob sich Hegel des Wortes: Bedingen dabei bedient hat, oder nicht. Sollte ein solches Wiedergeben fremder Gedanken nicht erlaubt sein, so müsste jede freie Reproduktion der Gedanken Anderer verworfen und das wörtliche Abschreiben in alle Wege als allein zureichend erachtet werden, um sich gegen jede mögliche Irrung zu sichern. Baader hat die Hegel'schen Gedanken der Sache nach vollkommen richtig wiedergegeben und unterliegt also keinem begründeten Tadel. Hier hat keineswegs eine unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen statt gefunden, sondern blos eine Vertauschung denselben Gedanken ausdrückender Worte. Wenn Hegel das Hervorgehen als Kategorie verwirft, weil es ein bildlicher Ausdruck sei, so haben wir nur zu bemerken, dass falls Hegel alle bildlichen Ausdrücke, deren er sich trotz seiner erklärten Verwerfung, bedient hat, zurückgeben sollte, so müsste er nicht weniger, als seine ganze Logik zurückgeben. Denn es gibt gar keine schlechthin bildlosen Gedanken, sondern nur bildfreie und bildunfreie. Namentlich aber: um was ist denn: Entäussern, Entlassen weniger bildlich, als Hervorgehen und Hervorgehenlassen? Meint aber Hegel seinerseits es führe nur auf ganz formelle Bestimmungen, das unmitelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie zu erörtern, so muss man sich wundern, dass Hegel Unterschiede von so gewaltiger und tiefgreifenden Bedeutung für blos formelle Bestimmungen erklären oder halten kann, was genau mit demselben Rechte geschah, mit welchem es Jemand einfallen hönnte, für den Begriff des Lebens die Unterschiede des himmlischen, des irdischen und des höllischen Lebens für blos formelle Bestimmungen des Begriffs vom Leben zu erklären. Noch mehr aber wächst unsere Verwunderung, wenn wir lesen, dass Hegel Baaders Bestimmungen über die Materie nicht für abweichend von seinen Bestimmungen, die Materie betreffend, ansieht; denn Baader hatte, um anderer Stellen in anderen Schriften nicht zu gedenken, in den von Hegel nach den Seiten citirten »Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme neuerer Zeit« (Leipzig, Tauchnitz, 1824) wörtlich gesagt:

»Unter den antireligiösen Philosophemen unserer Zeit finden sich drei, welchen als schier allgemein grassirenden und kräftig wordenen Irrthümern der Religionsvertheidiger mit besonderem Nachdruck ... zu begegnen hat ... (Nachdem Baader die zwei ersteren charakterisirt hat, fährt er fort:) Ein drittes Philosophem endlich, welches aus der Schule der Naturphilosophie hervorging,

stellt einen falschen Begriff der Materie auf, indem dasselbe von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, dass solches, unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedingt; womit also behauptet wird, dass diese räumlich-zeitliche Creation durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar ist, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussagt, und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das Zuerklärende ist.... Dieses Philosophem ist unläugbar materialistisch.« ... (nämlich in der angegebenen ganz bestimmten Beziehung und Bedeutung) S. 1—5.

»Wenn nun aber dieser Welt Wesen (Materie) als selbst keine Tiefe habend und durchaus nur Oberfläche (Schein) seiend für sich den Menschen auch nur an seiner Oberfläche zu berühren, ihn folglich nicht eigentlich zu rühren oder zu afficiren vermag, und wenn doch jenes versuchende Gelüsten (Imaginiren) des Materiellen eine solche Rührung des Innern oder der Tiefe des Menschen, d. i. einen Zug aussagt, welcher bis in sein Inneres dringend ihn lockt und verlockt, sein Herz ihr zu öffnen und ihn somit zur Verkehrtheit bringt, dass er das, was an sich nur äusserlich ist, sich nicht äusserlich bleiben lässt, sondern gesetz- und naturwidriger Weise es in sein Inneres erheben will; wenn ein solches Imaginiren von der Materie ausgeht, so kann diese wohl das Leitzeug eines solchen Zuges sein, aber sicher nicht dessen Quelle und dieser Zug kann nur von einer der Tiefe des Menschen entsprechenden andern Tiefe oder Untiefe kommen. (Hoffte Hegel auch darüber sich mit Baader verständigen d. h. zeigen zu können, dass seine Ansicht in der That nicht von jener Baaders abweiche?) Diese Materie ist nämlich für sich gegen den Menschen nur herz- wie geistlos, wogegen jene Untiefe sich als positiv herztödtend erweiset und der Mensch, sobald er ... die verbotene Frucht geniesst, ermangelt auch nicht, diese herztödtende (kältende) Macht als Blut- und Herzsaugende in sich inne zu werden, d. h. jenen Wurm- und Schlangenstich, von dem uns bereits das dritte Capitel im Buche Genesis erzählt. Ein tieferes Naturstudium belehrt uns übrigens: dass wir der Materie als solcher so wenig die Schuld jenes Imaginirens beimessen können, dass es vielmehr eben ihre ursprüngliche Function ist, diese Untiefe in sich verschlossen und vom Menschen ab zu halten, so wie es nur in des letzteren Macht stund und steht, diesen Schluss sich zu öffnen, womit er aber auch freilich den

Fluch in diese Materie selbst brachte und bringt. S. 11—13 ... In diesem §. (3) ist übrigens die eigentliche Taktik der alten Schlange klarer bezeichnet, als dieses bisher geschehen. Was nämlich dem Menschen Zweck war (der Genuss des Materiell-Sinnlichen), darin findet er sich betrogen, indem er dabei leer ausging; dagegen findet er ein anderes in sich, nämlich jene herztödtende Macht, deren Aufnahme der Zweck jener Schlange war ... Wie nun jeder Taschenspieler darauf bedacht sein muss, den Zuschauern eine Diversion zu machen, so hat sich diese alte Schlange bisher mit gutem Erfolge auch der Philosophen und nun vollends der Theologen, welche den Bösen und das Böse abgeschafft haben zu solchem Diversionmachen bedient.« S. 13—14.

»In der That kann es mit dem Menschen dahin kommen dass er unvernünftig genug wird, um sich nach der Sprache unsrer neuen Theologen zum Rationalismus d. h. zum Materialismus zu bekennen, nämlich sein räumlich zeitliches, materielles Sein für sein einzig natürliches, wahres, ganzes und volles Sein zu nehmen, und sich zu bereden, oder bereden zu lassen, dass er mit dieser materiellen Welt ganz nur aus Einem Stücke sei! In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie müssen nun freilich einen solchen Menschen alle jene alten und neuen Philosopheme bestärken (verstocken), welchen diese Materie die unmittelbare, einzige und erste Production Gottes ist (dessen Sohn nach einiger Platoniker Meinung, und womit sie also die Geburt Gottes für eine fausse couche erklären) d. h. das, was die Religion den Himmel, die himmliche Welt, Gottesreich nennt.« S. 42—43.

»Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgibt, dafür aber die Materie ewig aus Gott hervorgehen lässt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bleibt. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt und den Apostel Lügen straft, welcher sagt: Ich weiss, dass in mir d. i. in meinem Fleische nichts Gutes wohnet. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? d. h. wer wird mir einen anderen, unverweslichen, herrlichen Leib geben?« ...

»Diese Philosophie der Materie missversteht übrigens gleich von vorneherein jene feindliche und gewaltsame polarische Spannung, welche das Leben dieser Materie beherrscht, indem diese Philosophie diesen feindlichen für jenen primitiven freundlichen Gegensatz der Aktion und Reaktion des ewigen Lebens nimmt. Ihr gilt sohin jene bange Unruhe, jenes Palpitiren und Anheliren

jedes in dieser materiellen Welt zum Leben Gekommenen, welches die beängstigende Nähe eines Verderbers aussagt, und das Seufzen aller diesem Dienst des Eitlen unterworfenen Creatur veranlasst, für die nothwendige ewige Bewegung des an sich sichern, seligen und ausser sich beseligenden Lebens selbst, d. h. diese Philosophie nimmt das Angstleben für das Freudeleben, den Tod für das Leben!.... So wie man versucht, die Materie als etwas in sich Ganzes zu begreifen, wird man die dialektische Fortbewegung aus ihr inne, welche sich jedem Vereint- und Festhaltenwollen des in sich Veruneinten und also Bestandlosen widersetzt, und der Geist kann darum so wenig in dieser Materie ruhen, als das Herz. Diese Materie weiset uns hiemit auf eine Anomie und Antinomie, welche ihrem Entstehen und Bestehen unterliegt und wie sie nur zufolge einer Differenzirung zum Vorschein kommt, so muss sie mit der eingetretenen Reintegration des in Differenz Gekommenen wieder verschwinden. Dass alles Sein und Wirken in der Zeit und im Raum, d. i. in der Materie ein Sein und Wirken ausser der Einheit als Totalität der Aktion ist, somit ein motus turbidus, weil extra locum natalem, war nicht wohl zu verkennen; aber man deutete dieses ausser der Einheit Wirken, diese Entäusserung falsch. Man nahm sie nämlich sofort für jene des Hervorgangs, der Emanation des Produkts aus seinem Producirenden; ein Hervorgang, eine Entäusserung (Unterscheidung), welche, wie bekannt, so wenig einen Heraustritt aus der Totalität der Aktion bewirkt, dass sie vielmehr diese bedingt... Was hier erklärt werden sollte (die Nichteinheit, die Suspension der Totalität der Aktion) wurde auf solche Weise nicht nur nicht erklärt, sondern nur das Deficit der Erklärung hiemit klar gemacht, weil, wenn die Materie unmittelbar aus Gott hervorging, die volle Aktionsgemeinschaft zwischen beiden sofort auch gegeben sein musste und der Cultus der Materie sofort auch der alleinige Gottesdienst wäre.«

»Ebenso wenig wird das Problem (wie ich bereits in den fermentis bemerkte) durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöset, der gemäss die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich sein soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlasst), weil sie schon in ihrer Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Widersetzlichkeit?) haben soll. (S. Hegels Encyclopädie S. 128.) — Woraus folgen würde, dass Gott die Aeusserung oder Offenbarung seiner selbst ewig misslänge, und derselbe dem tantalischen Streben eines Künstlers mit nur untauglichem schlechtem Stoff zu bilden ewig unterläge.«

»Die Entäusserung sowohl des universellen, als jedes partiellen Princips der Materie wird dagegen richtiger gefasst, wenn man sie mit älteren und den ältesten Naturphilosophen als die Entfernung und Hemmung einer Aktion bezweckend begreift, welche in jene Einheit der Aktion störend und gegenwirkend einzudringen strebte und strebt und die Explosion der materiellen Sphäre als sowohl diese Reaktion von der Einheit entfernt und in Dissolution haltend sich denkt, als ihr denn doch einen äussern point de ralliement mit jener Einheit positiv vermittelnd wieder darbietend. Wobei nicht zu übersehen ist, dass die Anerkenntniss einer solchen Reaction als die Erscheinung der Materie veranlassend völlig unabhängig von jeder Theorie über deren erstes Entstehen und schon im Begriffe der Materie gegeben besteht. Jedes der materiellen Manifestation als seinem zeitlichen Tagewerk subjicirte Princip muss darum nicht nur als Vertheidiger der Einheit betrachtet werden, sondern auch als dessen Repräsentant in einer Region, wo es einer solchen Repräsentation dieser Einheit bedarf. Man mag nun folglich über das Wesen oder Unwesen einer solchen Gegenwirkung denken, was man will, so ist doch soviel klar, dass ihre Tendenz keine andre ist, als jene Totalität der Aktion aufzuheben und ihr eine andre zu substituiren, und so wird auch in der Schrift der Teufel als Mörder von Anfang bezeichnet, welcher nicht bestund in der Wahrheit, weil er diese nicht in sich zu Bestand brachte. Mit andern Worten: Nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall, als eine Empörung gegen die Einheit) konnte diese materielle Manifestation als Krisis, als Hemmungs- und Restaurationsanstalt veranlassen und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich; welche sohin nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien, Bevollmächtigten (Elohim) ist, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief.«

Wer diese entschiedenen, energischen Erklärungen Baaders mit jenen darauf bezüglichen Hegels aufmerksam vergleicht, wird gestehen müssen, dass die letzteren auffallend zahm, matt und schwach sind. Baader erklärt rund heraus, dass die Lehre Hegels von der Materie rationalistisch, materialistisch, antireligiös sei. Hegel entgegnet, dass er Baaders Begriff der Materie nicht für abweichend von seinen darüber gegebenen Bestimmungen ansehe. Hegel gesteht also die Wahrheit der Lehre Baaders von der Materie zu, und stellt nur in Abrede, dass er im Grunde eine andre Lehre aufgestellt habe. Folgerecht wäre man also auch berech-

tigt, Hegels Zustimmung zu denjenigen Lehren Baaders in jener Erklärung ausgesprochen zu finden, ohne welche jener Baader'sche Begriff der Materie gar nicht gedacht werden kann und es ist klar, dass sich Hegel diesem nach für den Theismus, für die Lehre vom Geistersturz vor dem Auftritt des Menschen, für die Existenz des Teufels und folglich der Verdammniss und der Hölle, für die Unsterblichkeit der intelligenten Wesen, für die Umwandlung der materiellen Natur in eine verklärte Lichtnatur und die dereinstige Vollendung des Menschengeschlechts im Himmelreich erklärt hätte.

Recht deutlich verräth Hegel, dass er gar nicht wusste, wovon Baader sprach, wenn dieser sagte, dass die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien, Elohim, sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorgerufen, indem er für möglich hält, Baader habe damit sagen wollen, dass die Materie sich diese Elohim hervorrief, um sich von ihnen produciren zu lassen. Denn wer nur die geringste Kenntniss von den hieher gehörigen Bestimmungen der Lehre Baaders besitzt, der weiss, dass jene Worte nur die einzige Auslegung zulassen, dass die Einheit (Gott) nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der in sich (der Einheit) hervorgerufenen Elohim die Materie producirt habe, dass aber die von Hegel als möglich statuirte Auslegung unter allen Umständen widersinnig ist und schon darum einem Baader nicht zugetraut werden durfte. Doch freilich wer selbst reich an Widersprüchen ist, traut Andern solche leichtlich zu.

Auch darin zeigt sich das Nichtverständniss Hegels, dass er meint, die Beziehung der Materie zu Gott werde durch das »Einschieben« von Elohim nicht aufgehellt. Denn gerade diese Aufhellung ist Baaders Absicht, die man als gar sehr gelungen bezeichnen muss, sobald man mit ihm in der Fassung des Begriffs des materiellen Daseins einverstanden ist. Oder es ist keine Aufhellung, wenn Baader zeigt, dass das materielle Sein einen Widerspruch in sich birgt und dass es darum und als das Verwesliche und Vergängliche nicht unmittelbar aus der reinen Einheit und Harmonie des göttlichen Lebens abgeleitet werden könne, folglich ein Verbrechen geistiger Wesen voraussetze? Ist es keine Aufhellung, wenn Baader durch diese kühne, aber auch wahrhaft geniale Fassung, welche mit den tiefsten Lehren des Christenthums übereinstimmt, jenem Irrthum entgeht, welchen Hegel als ein Erbstück der Schelling'schen Philosophie, wiewohl etwas verändert, mit fortschleppte, wonach nämlich (Hegels Encyclopädie der ph. W. erste Ausgabe S. 128) die Natur überhaupt als der Abfall der

Idee von sich selbst bestimmt worden ist? (Vergleiche zweite Ausgabe der Encyclopädie S. 219. Dritte Ausgabe in den gesammelten Werken VII. 128).

Hegel stimmt wohl (Schelling ohnehin) in der Behauptung der Thatsache mit Baader überein, dass in der Natur, so wie sie uns umgibt, ein Widerspruch vorhanden sei. Aber in der Erklärung dieses Widerspruchs weichen beide Denker toto coelo von einander ab und Wer von Beiden auch recht habe in dem Erklärungsversuche, so ist doch Baader schon dadurch im Vortheil gegen Hegel, dass Letzterer diesen Gegensatz der Ansicht entweder nicht begreift oder zu vertuschen sucht, indess Baader sich jenes Gegensatzes bis auf die Wurzel bewusst ist. Nach Hegel ist die »Natur an sich, in der Idee göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelösete Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefasst haben.« In diesen Worten liegt ein ganzes Nest von Widersprüchen und Irrthümern, die Baader alle in seinen Schriften aufgedeckt und widerlegt hat. Der Raum verstattet uns hier nur wenige Sätze. Baader hat gezeigt, dass nach dieser Ansicht weder Gott noch die Welt je fertig sind, dass sie überhaupt hienach gar kein Genüge, keinen Bestand haben. Die Idee zerfällt ewig in die Natur und die Natur zerfällt ewig wieder in die Indifferenz der Idee. Darum ist die Idee gar nicht wahrhaft, denn ihr fehlt die entsprechende, angemessene Concretion in der Natur. Die Natur ist ebenfalls nicht wahrhaft, denn sie ist der Abfall der Idee, der unaufgelösete Widerspruch. So lange sie als Natur ist, so lange widerspricht sie sich, und hört sie auf sich zu widersprechen, so ist sie nicht mehr. Aus demselben Grunde sagt Hegel, in der Natur habe das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt entbehre des Begriffs ihrer selbst, die Natur sei ohnmächtig, den Begriff vollkommen darzustellen und darum sei es kein Wunder, dass die Philosophie solche Dinge nicht begreifen könne. Dabei ist zu erinnern, dass Schellings Versuch, den Ursprung der Materie zu erklären, wiewohl misslungen, doch tiefsinniger ist, als die Fassung, in welcher Hegel das Problem lösen zu können glaubte. Es ist zugleich merkwürdig, mit welch genialem Blick Schelling hier, wie so oft, die eigentliche Schwierigkeit des Problems erkennt (in der Fragestellung beurkundet Schelling häufig gerade bei den grössten Problemen hohe Genialität). »Die Lehre von dem Ursprung der Materie (sagt Schelling in s. Schrift: Philosophie und Religion [1804]

S. 48) gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Noch hat keine dogmatische Philosophie die Alternative überwunden, sie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengesetztes Grundwesen, oder als die Wirkung eines solchen, oder abhängig von Gott und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels zu machen. Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrhunderten sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: dass die Seelen der Intellektualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, sich gefesselt finden und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Missklang und widerstreitende Töne vernehmen. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang. Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real. Die wahrhafte Realität des Absoluten lässt der gesammten Erscheinung nur die absolute Nichtrealität, Nichtwesenheit, Nichtigkeit. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat von Seite des Absoluten, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Objekte ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut in sich selbst, die Absolutheit verleiht ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit.

Dieses Insichselbstsein ist Freiheit und von einer ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fliesst aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, der letzten Spur der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit. Das Gegenbild als ein Absolutes wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andre Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und in wiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund

der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Darum hat die Erscheinungswelt nur ein indirektes Verhältniss zum Absoluten. Daher kann der Ursprung keines endlichen Dinges unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt werden. Dieser Abfall ist übrigens so ewig (ausser aller Zeit), als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Der Abfall kann auch nicht erklärt werden (was man so nennt), denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit. Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Die Ichheit ist der eigentliche Absonderungs- und Uebergangspunkt der besonderen Formen aus der Einheit, das wahre Princip der Endlichkeit.« Man sieht leicht, dass diese Verschmelung des Fichteanismus mit dem Platonismus das Problem nicht löset, schon weil sie den Dualismus nicht wirklich überwindet, ganz abgesehen davon, dass sie in neue Schwierigkeiten verwickelt. Gerade die Behauptung der Nothwendigkeit des Abfalls, des Bösen bestätigt den Dualismus, statt ihn zu überwinden. Es ist bemerkenswerth, dass Schelling in dieser Schrift, welche der späteren über die menschliche Freiheit bereits präludirt, doch noch tief sich in den später überwundenen Irrthum verstrickt zeigt, wonach das Bösesein und das Endlichsein wenn nicht identisch, so doch unabtrennbar vorgestellt wird, wenigstens seiner Entstehung nach. Auch unterscheidet Schelling mit Unrecht nicht zwischen immaterieller und materieller Natur, die ihm hier überhaupt nur als eine vom Ich producirte Welt von Bildern der eignen Nichtigkeit gilt (S. 37) und so gar nicht bekannt mit den Tiefen der Lehre J. Böhme's zeigt sich Schelling noch in dieser Schrift, dass er ohne alles Bedenken die Lehre aufstellt, dass der Geist bestimmt sei, alles Leibliche von sich abzusondern, um rein für sich in der Intellektualwelt ewig zu leben (S. 72), so dass nach ihm durch Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst erfolgt, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. Ob nicht in dieser Weise zuletzt auch die Geisterwelt wieder in der reinen Ideenwelt verschwindet oder consequenter Weise verschwinden müsste, wollen wir hier nicht untersuchen. Aber so misslungen auch dieser Auflösungsversuch eines der schwierigsten Probleme ist, so sieht man doch, dass Schelling dabei überall ein Höheres und Tieferes anstrebt, dass es ihm zum Theil sogar schon vorschwebt, aber ihm wieder entflieht, indess Hegel mit treuherziger Philisterhaftigkeit über die tiefsten und wichtigsten Fragen dialek-

tisch hinwegstolpert. Ihm macht es nicht den mindesten Skrupel, die absolute Idee sich entschliessen zu lassen, sich als und in Natur (Materie) zu entäussern, sich darin in die complete Unangemessenheit zu sich selbst zu setzen, d. h. sich unendlich zu zersplittern und zu zerfallen, um mittelst der Entäusserung stufenweise in sich zurückzukehren und unterwegs sich und die Erscheinungen in unzähligen verschwindenden Punkten immer anders vorübergehend zu spiegeln und in der Permanenz der Entäusserung und der Rückkehr den fortdauernden Schein eines Allbewusstseins hervorzubringen, gleichwie der Regenbogen als Einer erscheint, obgleich die sich spiegelnden Wassertropfen stetig andere sind. Hier ist also die endliche Natur die Voraussetzung des endlichen Geistes, indess nach Schelling die Ichheit die Voraussetzung der endlichen Natur ist, die freilich hier nur vorgestellte Existenz oder Existenz in der Vorstellung hat. Diese idealistische Unterschätzung der Natur rächte sich später an Schelling dadurch, dass er sie dann so sehr überschätzte, dass er die nun real gedachte, unendliche Natur zum Grunde Gottes als Geistes (also doch wohl zur Voraussetzung des Geistes in Gott) machte.

Wer nun Hegels System kennt und weiss, dass in diesem idealistischen Pantheismus jene Lehren Baaders schlechterdings keinen Boden, keine Stätte und Stellung haben können, dem wird kaum etwas anderes übrig bleiben, als nicht sowohl mit dem Verf. der Miscelle jene Hegelsche Erklärung für eine diplomatische Höflichkeit, als vielmehr für eine arge Selbsttäuschung zu halten. Dies Urtheil wird um so weniger umgangen werden können, je mehr Baader schon im Voraus auf das Schärfste erklärt hatte, dass die von Schelling (früher) wie von Hegel in dem Wesen der Endlichkeit gesuchte Erklärung des wohl erkannten und anerkannten Zwiespalts in der Natur von ihm vollständig verworfen werde. Die Erklärung dieser Selbsttäuschung Hegels liegt aber wohl in demselben Umstand, der uns auch sein Verhältniss zum Christenthum als positive Religion aufhellt. Ganz analog, wie Hegel in Uebereinstimmung mit dem Christenthum zu stehen erklärte und aus analogen Gründen glaubte Hegel auch mit der philos. Lehre Baaders in Einklang zu sein erklären zu können und die eine Erklärung enthielt nicht mehr Wahrheit, als die andre. Hegel machte nämlich von der an sich selbst unläugbar berechtigten Unterscheidung zwischen Wesen und Form in Bezug auf das Christenthum, wie in Bezug auf die philos. Lehre Baaders, eine missbräuchliche Anwendung. Er schlug von diesen Lehren so Vieles auf die Seite der unwesentlichen Form, dass ihm zuletzt nichts, als der pure

Pantheismus übrig blieb und das Gegentheil des Theismus als das Wesentliche des Theismus erschien. Auf diese Art konnte Hegel das Unglaubliche vollbringen, seine Lehren als in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Christenthum stehend zu verkünden, und wenn dies, warum alsdann nicht auch mit Baaders philosophischem Systeme? Aber der wahre Kern dieser Erklärung enthüllte sich sehr bald, indem ein Theil der Hegel'schen Schule erklärte: Wir stimmen mit dem Christenthum überein d. h. das Christenthum stimmt mit uns überein, es ist in seiner Wahrheit betrachtet gar nichts anderes, als Pantheismus und Jesus Christus ist der Stifter der wahren, d. h. der pantheistischen Religion. Das Mysterium des Christenthums, die Grundidee des ewigen Evangeliums ist der Pantheismus. Dieser Pantheismus behauptet, dass er den Theismus nicht negire, um den Urgehalt der Ideen dem Untergang zu widmen, sondern vielmehr um diesen Urgehalt, was der Theismus, der nur die Mythologie jenes Ideengehaltes sei, nicht vermöge, in der reinsten, vollkommen adäquaten Form hervortreten zu lassen. Allein in Wahrheit begeht der Pantheismus den Widersinn, zu behaupten, er könne durch die Abtragung des Fundamentes den Pallast um so fester begründen. Zu diesen frommseinwollenden Pantheisten gehört nun auch Herr Noack, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Ideengehalt des Christenthums im Widerspruch mit Feuerbach, D. Strauss, Bruno Bauer etc. auf pantheistischer Grundlage nicht blos zu retten, sondern, wie er meint, in seiner ganzen Kraft und Herrlichkeit zu entfalten. Wir sind weit davon entfernt, dem Bestreben, welches Herr Noack in einer Reihe von Schriften und besonders ganz neuerlich in der Schrift: »Das Mysterium des Christenthums oder die Grundidee des ewigen Evangeliums« beurkundet, nicht einen beziehungsweisen Werth zuzugestehen, und wir halten Hrn. Noack für einen der redlichsten und aufrichtigsten Forscher der bezeichneten Richtung. Allein dennoch erscheint uns sein Versuch als ein völlig missglücktes, ja als ein in sich selbst widersprechendes Unternehmen. Herr Noack findet das wahre Heil der Religion im Pantheismus und Jesus Christus ist ihm der Stifter der wahren, absoluten Religion, des ewigen Evangeliums, dessen Grundidee ihm die Versöhnung des menschlichen Geschlechtes mit dem ist, was er Gott nennt, dem Absoluten. Da diese Versöhnung ganz entschieden von Noack im pantheistischen Sinn genommen wird, so müssen wir doch fragen: lehrte Jesus Christus, wenn es eine solche gibt, die Religion des Pantheismus, oder nicht? Lehrte er sie, so muss es doch in den h. Schriften bezeugt sein, die doch auch nach Noack das wahre

Evangelium enthalten, sollten ihnen auch sonst noch, wie er meint, menschlich und irrthümlich gefärbte Auffassungen und Deutungen der Lehre Jesu beigemischt sein. Gesetzt nun, Noack hätte recht, zu behaupten, dass nur das Evangelium des Matthäus die reine, oder doch die relativ reinste Quelle für die Kenntniss der wahren Lehre Jesu wäre; durch welche Stelle dieses Evangeliums, und eine einzige Stelle wäre doch das Geringste, was man verlangen kann, könnte er uns auch nur von ferne glaublich machen, dass Jesus Pantheismus gelehrt habe? Wollte er auch nur einen Augenblick überlegen, dass der sogar von ihm citirte Ausspruch Christi: »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist,« nun und nimmermehr ohne den Worten Gewalt anzuthun im Sinne des Pantheismus gedeutet werden kann, so würde er seine ganze Voraussetzung dahinsinken sehen. Hat doch Alexis Schmidt in der von Noack selbst herausgegebenen Zeitschrift mit schlagenden Gründen dargethan, dass das Evangelium des Matthäus sogar die Gottheit Christi, das Einssein mit dem Vater, so gut, wie die andern Evangelien ausspricht *).

Gehen wir nun zu der Betrachtung der anderen Annahme über, dass Jesus Christus nicht Pantheismus gelehrt habe. In diesem Falle müsste Herr Noack schliessen: Christus hat den Pantheismus nicht gelehrt: entweder, weil er nicht wollte, oder weil er nicht konnte. Im ersten Falle, weil er den Pantheismus nicht für zeitgemäss, oder weil er ihn für gleichgültig im Verhältniss zum Theismus, oder weil er ihn für verwerflich hielt. Hielt er ihn nicht für zeitgemäss, so setzt dies voraus, dass er ihn für wahr gehalten hätte. Könnte man auch zugeben, dass er ihn in diesem Falle ohne zu lügen hätte unausgesprochen lassen können, so müsste man doch annehmen, dass er der sicheren Erwartung lebte, er werde von einem seiner nachkommenden Jünger bei reiferer

*) Es handelte sich im Christenthum um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen . . . Darum verlangt aber auch das Christenthum einen persönlichen Anfang, in welchem seine Idee allein zur Erscheinung kommen kann; es verlangt eine Person, die mit absoluter Gewissheit sagt: »Ich und der Vater sind Eines; meine Werke sind die des Vaters. Alles ist mir von meinem Vater übergeben und Niemand erkennt den Sohn als der Vater, noch erkennt Jemand den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. (Diese Worte Matth. 11, 27 gehören der ältesten Evangelientradition an, welche die (Tübinger) Kritik annimmt, der judenchristlichen).« Christus und die Apostel von A. Schmidt in den Jahrbüchern der speculativen Philosophie von K. Noack II., 1, 348. Vergl. dass. S. 358 ff.

Bildung der Nationen als christliches Princip ausgesprochen werden, dann wäre aber dieser Verkünder der positive Stifter der christlichen Religion und Jesus würde zum blossen Vorläufer herabsinken, was Noack selbst nicht statuiren will. Ueberdies müsste dieser Stifter den Pantheismus in einer Form ausgedrückt haben, wie vorher keiner, denn längst vor Christus war der Pantheismus in den mannigfaltigsten Formen schon ausgesprochen worden. Allein seit Christus ist keine Form des Pantheismus ausgesprochen worden, die dem wahren Wesen nach nicht schon vorher da gewesen wäre. Hätte Jesus Christus es zur Erfassung der Substanz seines Evangeliums für gleichgültig erachtet, ob man sich der Denkweise des Theismus oder des Pantheismus zuwende, so hätte er dieses gewiss ausdrücklich gesagt, wovon auch nicht die entfernteste Spur aufzufinden ist. Ueberdies ist solche Annahme vom Standpunkte eines unbefangenen Denkens aus rein widersinnig, und würde sich für einen Religionsstifter, wäre er auch nur ein Gesandter Gottes, schlecht genug geschickt haben. Der Stifter der absoluten Religion muss die absolute Wahrheit aussprechen und da Pantheismus und Theismus nicht zugleich wahr sein können, sich ausschliessen wie nur immer Gegensätze sich ausschliessen, (inwiefern sie nämlich mit Bejahung und mit Verneinung der an und für sich seienden Persönlichkeit Gottes identisch genommen werden); so muss der Stifter der absoluten Religion entweder den Theismus oder den Pantheismus aussprechen, und schon wenn er den Pantheismus nicht ausdrücklich und unverkennbar ausspricht, ist es gewiss, dass er ihn verwirft, dass er ihn für unwahrhaft, für grundfalsch und für heillos hält.

Man spricht zwar in der neueren Zeit und von höchst achtbarer Seite her von einer Vermittlung des Theismus und des Pantheismus und es lässt sich mit diesem Ausdruck ein ganz gesunder Sinn verbinden, wenn man nur nicht die widersinnige Vorstellung damit verknüpft, als ob es möglich wäre, Gott zugleich und in derselben Beziehung als überweltlich, und als nicht überweltlich, als Geist und zugleich in derselben Beziehung als Nichtgeist oder bewusstloses und willenloses Sein zu denken.

Schon J. Böhme hat diese wahre, erhabene und allversöhnende Vermittlung des Theismus und Pantheismus dem Wesen nach ausgesprochen, sie ist die hohe Idee, welche Schelling seit fast einem halben Jahrhundert (1809) vorschwebt, ohne dass er doch das rechte Wort der Lösung finden kann, sie bildet den Kern der Bestrebungen fast aller jüngern Philosophen, welche über den Pantheismus Schellings (des frühern), Hegels und Schleiermachers

hinauswollen ohne dem Deismus und Monadismus anheim zu fallen. (Vergl. besonders Braniss Metaphysik, Uebersicht der Geschichte der Philosophie, und Zwölf hodegetische Vorlesungen über die philos. Aufgabe der Gegenwart.) Hielt nun aber Jesus Christus den Pantheismus für verwerflich, so hatte er entweder recht, oder nicht. Hatte er recht, so darf ihm Niemand widersprechen, vielmehr muss Jeder ihm zustimmen, und es muss möglich sein, ihm zuzustimmen gerade je freier man denkt. Hatte er nicht recht, so befand er sich in einer Unwissenheit und in einem Irrthum, der ihn zum Stifter der absoluten Religion unter allen Umständen unfähig machte. Entweder also Jesus Christus hat mit seiner theistischen Lehre recht, oder die modernen Philosophen haben mit ihrer pantheistischen Lehre recht. Im ersten Falle sollten die Philosophen zur wahren Lehre Christi zurückkehren, und die ächte Wissenschaft und Philosophie ist weit genug entwickelt, um es ihnen bei ernster Beachtung ihrer Gründe mit freiestem Bewusstsein möglich zu machen. Im zweiten Fall müsste man von Rechtswegen Jesum Christum verwerfen und etwa einen Spinoza, den heiligen Benediktus Schleiermachers, zum Messias ausrufen, wie denn Berthold Auerbach, in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Werke Spinoza's, nicht weit davon entfernt ist, diesen Pantheisten so ziemlich für den Messias der neuen Zeit zu erklären, oder man müsste J. J. Wagner zu solcher Würde promoviren, wozu auch wirklich Einige nicht übel geneigt scheinen. Christus kann dem Pantheisten im besten Falle mit genauer Noth und unter gnädigem Nachlassen von der Strenge der Principien als ein in Zeitvorurtheile verstrickter Vorläufer des wahren Messias, der nur ein Pantheist sein kann, wenn überhaupt Einer es zu sein vermag, gelten. Seine Lehre bedarf für den Pantheisten im besten Falle immer noch beträchtlicher Nachhilfe.

Doch, wir wissen wohl, so gewaltig hat sich der Pantheismus des Geistes vieler forschender Zeitgenossen und darunter des Herrn Noack bemächtigt, dass das Gesagte ihm die Burg seiner Wissenschaft nicht erschüttert zu haben scheinen wird. Wir dürfen uns darauf gefasst halten, dass Herr Noack sich berechtigt erklären wird, auf die tiefe Wissenschaftlichkeit und die völlige Unwiderleglichkeit seines Gottesbegriffes hinzuweisen, als von welchem aus Alles in einem andern und erst im wahren Lichte erschaut werde. Da indessen Herr Noack keinen neuen Gedanken über den Begriff des Absoluten beibringt, der nicht schon von den Koryphäen des Pantheismus beigebracht worden wäre, und da die Irrthümer dieser Philosophen in Betreff des Gottesbegriffs längst von

gediegenen Denkern widerlegt sind, wie man, um nur wenige zu nennen, aus den Werken Baaders, Krauses, Troxlers, selbst zum Theil Schellings, J. H. Fichtes, Fischers, Weisses, Ulricis, Chalybäus, Braniss, Senglers, Wirths, Carrieres und vieler Anderer ersehen kann, so können wir uns hierüber kurz fassen.

Der rein speculative Pantheismus kann nur in drei verschiedenen Formen auftreten, je nachdem er das Absolute als Idee, oder als Natur, oder als Indifferenz von beiden auffasset. Doch ist dieser Unterschied nur formell, dem Wesen nach sind alle drei Formen naturalistisch, aber ebenso sehr auch idealistisch und indifferentistisch und zwar darum, weil nicht blos die Natur nur seiende Natur ist, sondern auch die Indifferenz des Geistes und der Natur nur die seiende, die Idee nur die seiende Idee. Da nach pantheistischer Auffassung das Absolute, in welcher Form es gedacht werde, nichts als das Seiende ist, gleichgültig ob seiende Natur, seiende Indifferenz des Geistes und der Natur, oder seiende Idee, so kann es auch nichts weiter mehr werden, (nicht Schöpfer, nicht Erlöser, nicht Vollender) und eben darum kann auch nichts weiter mehr aus ihm werden, es ist Alles, was es sein kann und damit ist es fertig, wie Spinoza am bestimmtesten ausgesprochen hat, wiewohl er doch wieder gleich allen Pantheisten inconsequenterweise das Werden, und somit auch die Vielheit, die Mannigfaltigkeit aus dem Sein ableiten wollte, aber nur gleich seinen Genossen aus der Erfahrung und noch obendrein einer oberflächlichen Erfahrung aufgegriffen äusserlich anflickte *).

Aber eben darum weil dem Pantheisten das Absolute im absolut bewegungs-, und unterschiedslosen Sein untergeht, so dass es in seiner Unterschiedslosigkeit das absolute Nichts der Bestimmtheit genannt werden kann **), ist allem Pantheismus als Kehrseite

*) Könnten aber die Vertheidiger Spinoza's auch beweisen, dass die Bewegung, Entwicklung, das Werden der Substanz Spinoza's immanent sei, wiewohl sie es nicht können, so würde doch eine solche Bewegung der Substanz für sie selbst völlig gleichgültig sein und darum denn doch wieder nur nichtiger, leerer Schein. Es wäre im besten Falle die Bewegung »der Tretmühle«, die endlos ihren langweilig einförmigen Gang wiederholt, ohne von der Stelle zu kommen oder je etwas Anderes zu werden, als was sie ist, ewig dieselbe langweilig Tretmühle, gleichgültig gegen ihre eigene Bewegung. Vgl. Erdmann Versuch einer Geschichte der Philos. I, 2, 29 ff. Aufsätze und vermischte Schriften (1846) 118 ff. Chalybäus Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel. S. 428. Die philos. Aufgabe der Gegenwart von Braniss.

**) Es ändert im Grunde nichts, dass jenes absolute Sein auch als

das andre Extrem der ruhelosen, zwiespältigen, widerspruchsvollen Bewegung, des ruhelosen Werdens, Wandelns und Vergehens in der endlichen, nicht wahrhaften, blos scheinbaren Welt enge verknüpft. Dem Pantheismus ist das Absolute das allein wahrhaft Seiende, die Welt nur Schein des Absoluten. Da aber das wahrhaft Seiende das absolut Unterschiedslose ist, so geht es in das Nichts der Bestimmtheit auf, und die Welt ist erst das bestimmte, concrete, wirkliche Sein. Aber die Welt ist nur der Schein des absoluten Nichts der Bestimmtheit. Gott ist nur in der Welt, d. h. im Schein seines Seins concret, und die Welt ist nur die Erscheinung des absoluten Nichts der Bestimmtheit. Gott verschwindet beständig in die Welt, und die Welt verschwindet beständig in Gott. Willst du Gott in seiner Wirklichkeit erfassen, so wirst du auf die Welt verwiesen, willst du die Welt erfassen, so löset sie sich dir in Gott auf. Der Pantheismus ist nur ein Vexirspiel zwischen Gott und der Welt, der Welt und Gott, d. h. den Namen davon, in Wahrheit nur dem unendlichen und dem endlos endlichen Nichts. Die Concretheit des unendlichen Nichts ist das endlos endliche Nichts und das Wesen des endlos endlichen Nichts ist das unendliche Nichts. Das Nichts ist das enthüllte Mysterium des Pantheismus. Dies kommt den Pantheisten nur darum nicht zum Bewusstsein, weil sie beständig den Baum des Theismus abplündern und die geraubten Früchte den Zweigen des Baumes des Pantheismus anheften und dann sich und Andere weiss machen, jene Früchte gediehen auf ihrem Baume. So sprechen die Pantheisten von einer Liebe Gottes zu den Menschen, von einem unendlichen Denken Gottes, von einer Ewigkeit des einzelnen Menschengeistes etc. wiewohl sie alle Voraussetzungen aufgehoben haben, unter deren Geltung allein von jenen Begriffen im Ernste die Rede sein kann. Hätte Spinoza Ernst gemacht mit dem Satze: Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe (Ethik V, XXXV.) und diese Liebe nicht wieder in die Liebe der endlichen Geister aufgelöset, hätte Hegel mit dem Begriffe des absoluten Geistes Ernst gemacht und ihn nicht wieder in die abstrakte Einheit der endlichen Persönlichkeiten verschwinden lassen, hätte J. J. Wagner Ernst ge-

---

Allmöglichkeit im Unterschiede vom Endlichen als dem Allwirklichen oder endlos Sichverwirklichenden aufgefasst werden kann. Denn schon Aristoteles hat gezeigt, dass die absolute Möglichkeit nur ist in, mit und durch die absolute Wirklichkeit, d. h. die Wirklichkeit des Absoluten, die also nicht aus der Gesammtheit oder dem endlosen Strom der Endlichkeiten hervorgehen kann.

macht mit dem Hauptinhalt seiner schönen Hymne auf die Gottheit *) (Lebensnachrichten und Briefe S. 480), so hätten sich diese geistbegabten Forscher zu dem wahren Pantheismus erhoben, welcher eben der wahre Theismus (Panentheismus) ist.

Ist der Pantheismus, nicht nach dem, was er anstrebt, sondern nach dem, was er wirklich erreicht oder doch sicher erreichen würde, wenn er von seinen Voraussetzungen aus consequent fortdächte, Nihilismus, so ist er jedenfalls auch Atheismus. Die Bezeichnung einer Lehre mit dem Namen des Atheismus hat seit langer Zeit vielfachen Streit hervorgerufen. In der That scheint eine bestimmte Begriffsbestimmung noch immer nicht gegeben zu sein oder nicht allgemeinerer Anerkenntniss sich zu erfreuen. Wir wollen wenigstens erörtern, was wir darunter verstehen. Atheismus ist uns jede Lehre, welche die Persönlichkeit des Einigen Gottes läugnet. Man hat gegen solche Fassung eingewendet, wer die Persönlichkeit Gottes läugne, der läugne darum doch nicht nothwendig Gott. Der Pantheist erkenne das Absolute an und folglich Gott und sei folglich nicht Atheist. Aber wenn er nicht

---

*) »Erhabnes Selbst, tief in dich selbst verhüllet,
Aus dem allhin der Strom des Lebens quillet,
Zum Weltenmeer vorschauend seine Wogen
Hast allen du die Grenze selbst gezogen
Und lenkst sie alle, wie sie strömen, Wesen
Empfangen sie allein aus deinem Wesen.

Dein Schauen ist allein das Licht der Geister,
Des ewigen Gesetzes Herrn und Meister
Verehren sie in dir, und deine Wahrheit
Führt sie allein zu ihres Schauens Klarheit,
Und blickest du tief in dich selbst zurücke,
So liegt Bewusstsein in dem ew'gen Blicke.

Was wäre ohne dich? Du bist aus dir entsprungen,
Wir haben nur ein schwaches Sein errungen,
Das du gewährtest und erhaltend liebest,
An dem du dich in Lieb' und Wohlthun übest!
Um dich versammelt geht es nie verloren,
Es war aus dir geschaffen und geboren.

Verhüllt in dich hast du der Geister Schaaren
In deiner Welt dich wollen offenbaren,
Die du beseelest ewig durch die Zeiten,
Unendlich durch der Räume Endlichkeiten.
Die Welt hast du als deine Schrift geschrieben,
Wir sollen lesen, beten an und lieben.«

Atheist wäre, so müsste er Theist sein und zwar natürlich ebensogut der Naturalist, als der Idealist. Es würde sich also unter diesen verschiedenen Denkweisen nur um den Streit verschiedener Formen des Theismus handeln. Wollte man dies auch gelten lassen, so würde doch gewiss jede Lehre, welche das Absolute läugnete, Atheismus zu nennen sein. Da es solche Lehren geben kann und gibt, so würde man also auch dann noch von Atheismus und von Atheisten reden müssen. Allein wie würde man denn die Lehren, welche das Absolute anerkennen, und die man am besten wohl mit dem Namen des Absolutismus bezeichnen könnte, unter sich unterscheiden? Etwa mit den Namen: Personalisten, Indifferentisten, Idealisten, Realisten? Allein trennen sich denn diese Denkweisen nicht darum, weil jede in den andern eine Verkümmerung des Göttlichen, des Absoluten zu erblicken glaubt? Jede Verkümmerung ist aber eine Entziehung, eine Beschränkung, eine wenigstens beziehungsweise Verneinung. Da aber die kleinste Verkümmerung, Beschränkung, Verneinung in Bezug auf Gott eine Aufhebung der Unendlichkeit Gottes ist, Gott aber als Gott nur als Unendlichkeit gedacht werden kann, so ist jede Beschränkung Gottes Läugnung des wahren Gottes. Daher müssen streng genommen dem personalistischen Absolutismus die Formen des nichtpersonalistischen Absolutismus und umgekehrt diesem jener als beginnender oder vollendeter Atheismus erscheinen. Nur eine dieser Denkweisen kann wahr sein, die andre muss unwahr sein, nur eine von ihnen kann in Wahrheit und Wirklichkeit Theismus sein, die andere muss atheistisch sein. Diejenige aber von ihnen nur kann wahr sein, welche streng zu beweisen vermag, dass sie Gott nichts entzieht, dass sie die Absolutheit ganz und voll denkt. Der wahre und ächte und ganze Absolutismus ist auch der wahre, ächte, ganze und alleinige Theismus, ausserhalb dessen nur der Atheismus in welcher Form immer sein kann. Der philos. Personalismus lehrt nun: Nur Gott ist absolut und nur das Absolute ist Gott. Ausser dem Absoluten kann Nichts sein und was im Absoluten nicht es selbst ist, kann nur aus dem und durch das Absolute sein. Das Absolute könnte aber nicht absolut sein, wenn es sich nicht absolut wüsste, wollte und wirkte. Das Absolute ist folglich der absolute, unendliche Geist, unendliche Persönlichkeit. Das Absolute, welches nicht Geist wäre, wäre nicht absolut. Wer also die unendliche Geistigkeit, Persönlichkeit läugnet, der läugnet die wahre Absolutheit Gottes und hiemit Gott, wenn er ihn auch nicht zu läugnen meint und ist also Atheist. Alle nicht personalistischen Systeme sind atheistische Systeme. Es ist übrigens begreiflich, dass diejeni-

gen Atheisten, welche ein Absolutes anerkennen, sich selbst nicht für Atheisten halten, weil sie ihren Absolutismus für Theismus halten und ihnen Atheismus Nichtabsolutismus ist. So wie sie bemerken würden, dass ihr Absolutismus kein wahrer und ächter Absolutismus ist, würden sie ihn auch als Atheismus erkennen und somit hoffentlich verwerfen. Es ist bekannt, dass Spinoza nicht zugab, dass sein System Atheismus sei und ebenso wollte J. G. Fichte sein System gegen den Vorwurf des Atheismus rechtfertigen. Troxler*), der doch selbst ein theistisches System will, nimmt es Baader höchlich übel, dass er J. G. Fichte's System Atheismus nannte, wozu doch Baader allerdings befugt war, wenn er nur nicht läugnete, was auch nicht geschah, dass Fichte Absolutist sein wollte. In neuern Zeiten lassen sich viele Absolutisten den Namen Atheisten gefallen, womit sie doch nur zugestehen wollen, dass sie Nichtpersonalisten seien. Die Personalisten beschuldigen also die Nichtpersonalisten des Atheismus, nicht weil ihnen entgangen wäre, dass jene ein Absolutes anerkennen, sondern weil sie nicht zugeben können, das dies von jenen anerkannte Absolute das wahrhaft Absolute ist und das wahrhaft Absolute von ihnen also nicht anerkannt wird. Der Deismus ist im Grunde nichts Anderes, als Absolutismus. Gewöhnlich versteht man darunter aber nur 1) den Naturalismus (panth. Realismus), 2) den Personalismus, also den eigentlichen Theismus. Man sieht aber nicht, warum man nicht ebensogut auch den panth. Idealismus und Indifferentismus deistisch nennen könnte. Man könnte aber vielleicht bequemer mit dem Namen des Deismus alle Formen des nichtpersonalistischen Absolutismus bezeichnen, dagegen den personalistischen Absolutismus Theismus nennen.

II.

Tiefer in den Geist und die Erkenntniss des Werthes von Baaders grossen Leistungen eingedrungen zeigt sich Wilhelm Reuter, der eine im Ganzen sehr anerkennend geschriebene grössere Anzeige in dem Berliner theolog. Repertorium erscheinen liess. Es kann nur angenehm sein mit einem Manne, wie W. Reuter sich über die Lehre Baaders zu verständigen und so wird uns der verehrte Mann gewiss gerne verstatten, wenn wir einige Erinnerungen über manche seiner Aeusserungen beibringen. Wir verar-

*) Logik von Dr. Troxler, (Stuttg. u. Tübingen, Cotta 1829 u. 30.) II., 133 u. 134.

gen dem Hrn. W. Reuter durchaus die Aeusserung nicht: »gesetzt, dass H. Hoffmann die Bedeutung der Schriften Baaders überschätze, so ist doch gewiss, dass die Ideen dieses Denkers zur tieferen Begründung einer christlichen Philosophie sehr förderlich werden können.« Leicht möglich, dass wenn H. Reuter meine im Jahre 1836 erschienene Vorhalle zur speculat. Lehre Fr. Baaders zur Hand genommen hätte, ihm die Vermuthung einer Ueberschätzung der Bedeutung Baaders von meiner Seite noch wahrscheinlicher geworden wäre. Habe ich ja doch schon damals gewagt, nicht undeutlich darauf hin zu weisen, dass ich Baader eine grössere Bedeutung, als Schelling, beilege und aus der hohen Verehrung, welche ich trotz dem gegen Schelling an den Tag legte, konnte man vermuthen, dass ich schon damals die Verwegenheit hatte, Baader, diesen gedankenphosphorescirenden Improvisator, stylverdorbenen Aphoristiker und Dreiviertelsbogenphilosophen für den grössten Denker der Deutschen, und folglich der Welt zu halten. Aber diese Schwärmerei wird doch hoffentlich längst ihr Ende erreicht haben, in welchem Falle man die Sache als eine Jugendsünde verzeihen und vergessen könnte? Mit nichten. Sie fängt erst jetzt an, recht hervorzutreten. Die Welt mag erfahren, dass ich seit jener Zeit allerdings auf Fragen stiess und Schwierigkeiten begegnete, welche mir die Ergebnisse der Lehre Baaders in Frage stellten und mich veranlassten, meine Untersuchungen und Forschungen völlig von vorn zu beginnen. Das Ergebniss derselben war, dass Baaders Lehre ihren Hauptgrundlagen nach nur zu verwerfen wäre, wenn man den Theismus, die Offenbarung und die Thatsachen des Bewusstseins verwerfen könnte. Baaders Bedeutung trat mir aus dem Ergebniss dieser Krisis nur noch gewaltiger hervor, so dass ich in vollem Ernste die Behauptung vertrete, dass Baader der tiefste und der wahrheitvollste und, wenn von der Tiefe und von dem erkannten Wahrheitsgehalte die Grösse abhängt, in der That der grösste Philosoph der Deutschen ist. Nicht als ob ich ihn den andern grossen Philosophen in jeder Beziehung vorsetzte, vielmehr steht er vielen in vielen Beziehungen entschieden nach. Meine ganze Behauptung ist nur die, dass die Schriften keines unserer grossen Philosophen in Rücksicht der Tiefe und des Wahrheitsgehaltes seiner Ideen mit jenen Baaders sich messen können und dass Baader trotz der Aphoristik und Vernachlässigung einer methodischen Entfaltung und architektonischen Anordnung seiner Gedanken derjenige unter unsern Philosophen ist, der sich verhältnissmässig am wenigsten selbst widerspricht und folglich die relativ grösste Consequenz übt. Zu diesen

Vorzügen kommt noch eine urlebige Kraft und Frische der Darstellung, eine Gediegenheit und Gewalt des Styls, welche nur durch oft übertriebene Zusammendrängung und durch — grösstentheils äusserliche — Vernachlässigungen sich um die Palme der Classicität bringt *), die vollständigste Gradheit, Offenheit, Unzweideutigkeit und charaktervollste Entschiedenheit, eine urächte Ritterlichkeit im Verhältniss zu seinen Gegnern, die gewaltigste Kraft der Polemik bei freudigster Anerkennung fremden Verdienstes, die bewunderungswürdigste Fähigkeit, in alle philos. Systeme und Denkweisen einzugehen, ohne sich selbst darin zu verlieren, und die Kraft, aus allen Schätze des Geistes zu heben, ohne in fremde Irrthümer sich zu verwickeln, die Vereinigung der höchsten Gemüthskraft mit der penetrantesten Verstandesschärfe, des weltumfassenden Tiefsinns mit genialem Witz und Humor, und endlich die unverrückbarste Treue gegen das innere und äussere Wort Gottes. Die Mängel seiner Schriften sind dagegen leicht genug zu schildern und springen gerade denjenigen um so mehr in die Augen, die für seine inneren Vorzüge den Sinn nicht öffnen können oder wollen. Ich verlange von Niemand, dass er diese meine Ueberzeugung über Baader theile. Aber ich darf wohl vor voreiligen Urtheilen warnen, ich darf wohl verlangen, dass man die Vollendung der Gesammtausgabe abwarte, ehe man ein definitives Urtheil über meine Behauptung fälle. Denn es muss doch einleuchten, dass vorher im Grunde Niemand im Stande ist, die Tiefe und den Umfang der Leistungen Baaders erschöpfend und vollgültig zu beurtheilen und dass vielleicht denn doch Ausführungen im Nachlass enthalten sein könnten, nach deren Kenntnissnahme und Vergleichung mit dem schon Bekannten sich das Urtheil nicht blos über manchen Punkt seiner Lehre, sondern vielleicht sogar über das Ganze anders stellen dürfte, als man es bisher fassen zu müssen geglaubt hat. So z. B. lebe ich der Hoffnung, dass H. Reuter, wenn er die sämmtlichen Werke Baaders einmal studirt haben wird, vielleicht schon nach dem Studium der vorliegenden zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften, besonders

*) Bereits in den von mir herausgegebenen Grundzügen der Societätsphilosophie Baaders (Würzburg, Stahel 1837) habe ich gezeigt, um wievieles der Styl Baaders schon gewinnt, wenn man auch nur die äusserlichsten Nachlässigkeiten entfernt. Es wäre möglich, ohne ihren wesentlichen Charakter zu verändern, die Schriften Baaders in einer Gestalt erscheinen zu lassen, in welcher sie dem Besten aus unserer philosophischen Literatur auch in Rücksicht des Styls gleich zu stellen sein würden.

der Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme, seine Meinung zurücknehmen wird, dass die Speculationen über die Vorgänge im göttlichen Wesen vor (?) der Weltschöpfung, die sogenannte Wesenstrinität oder Selbsterzeugung Gottes für ganz unstatthaft und ebendesshalb für unfruchtbar zu halten seien. Er wird dann vielleicht nicht mehr sagen (gewiss aber sollte er es nicht mehr sagen), solche Entwickelungen seien Ausgeburten einer, wenn auch geistreichen, Theosophie, welche als Entwickelungen einer methodischen Philosophie nicht gelten könnten, als Theologumena für immer abgethan sein sollten und geeignet seien, bei allen Besonnenen die Philosophie in Miscredit zu bringen. Man darf hier wohl fragen, ob dem Theologen das Wort einiger Philosophen, die vielleicht doch etwas Anderes meinen, oder wenn nicht, sich nur selbst missverstehen, mehr gilt, als das Wort der Schrift: »Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.«? Den Philosophen aber muss man fragen: wesshalb soll es die Philosophie in Miscredit bringen, wenn man das Leben Gottes und die innern Unterschiede und Akte desselben im Unterschiede von der Schöpfung zu erforschen strebt *)? Doch nicht etwa,

*) Was hat denn Hegel, nur leider in idealistischpantheistischer Weise, in seiner Logik anders gethan, als Baader mit Recht in theistischer Weise in seinen Schriften, wenn er (Hegel) die Totalität der Bestimmungen der absoluten Idee wissenschaftlich zu begreifen bestrebt war? Ohne die Schöpfung der Logik, der Wissenschaft von der absoluten Idee in der Ausbreitung ihres Inhaltes abgesehen von der Schöpfung der endlichen Natur und des endlichen Geistes, würde Hegel nicht epochemachend in die Geschichte der Philosophie eingetreten sein und wiewohl Hegel's Ausführung dieser Idee der Logik, so grossartig und genial sie ist, nicht befriedigend erscheint, so kann sie doch nicht durch Beseitigung, sondern nur durch Reinigung und Erhebung in die Sphäre der wahren Absolutheit, die nur dem Theismus eigen ist, überwunden werden. Sie wird also, auch überwunden, ihrer wahren Idee nach fortdauern und auch in ihrer unvollkommnen Gestalt als ein bedeutendes Werk geehrt bleiben, nicht trotz dem, sondern weil sie die immanenten Bestimmungen der absoluten Idee oder Gottes zu enthüllen bestrebt war. Wie soll nun das, was Hegeln zum bedeutenden Philosophen gemacht und ihm zahlreiche Verehrer und Bewunderer verschafft hat, sobald es Baader nur noch tiefer und bis zu den tiefsten Wurzeln, was nur im Theismus möglich ist, fortzuführen strebt, die Philosophie in Miscredit bringen können? Ganz unmöglich ist dies freilich nicht, aber nur bei Solchen, die eben nicht Philosophen sind. Höchstens also kann gefragt werden: ob Baader jene tiefphilosophische Idee in rechter und ächtwissenschaftlicher Weise verwirklicht hat? Möchte nun aber auch seine Methode noch Vieles zu wünschen übrig lassen, so

weil in Gott solche Unterschiede und Akte überhaupt nicht sind und nicht sein können? Dann wüsste ich nicht, wodurch sich der Theismus vom Pantheismus wesentlich unterschiede, denn das Wesen des Pantheismus liegt in der Behauptung der innern Unterschiedslosigkeit des Absoluten. Behauptet Ihr, die Ihr Euch Theisten nennt, die innere Unterschiedslosigkeit des Absoluten, welches Ihr den absoluten Geist nennt, so lehret Ihr wahrlich nichts Anderes, als die Pantheisten auch lehren, die in diesem Sinne das Absolute gar wohl auch den absoluten Geist nennen können, wie J. G. Fichte ausdrücklich sagt, der Materie nach sei Gott, das Absolute, purer Geist, nur nicht der Form nach, wie auch Hegel Gott den absoluten Geist nennt und wie auch Spinoza dieses Ausdrucks sich bedienen konnte. (J. G. Fichte's sämmtl. Werke, V. 264 ff.).

Behauptet Ihr aber, Gott unterscheide sich allerdings wohl in sich, aber erst inwiefern Gott sich als Schöpfer bethätige, so wisset Ihr wahrlich nicht, was Ihr wollet. Denn ausserdem dass Ihr dann ohnehin die Schöpfung mit Gott gleichewig setzen müsset (wogegen Ihr doch sonst grosse Bedenken habt), so müsset Ihr sogar die Schöpfung zur Bedingung des Selbstbewusstseins und der Dreipersönlichkeit Gottes machen, was Ihr doch wieder ebenfalls nicht wollet. Stellet Ihr Euch aber in Gott ein bloss innerliches, magisches Bewusstsein vor, welches erst mit der und durch die Schöpfung ein volles und reales Bewusstsein werde, so

---

könnte er doch die herrlichsten Tiefen aufgeschlossen und der künftigen Wissenschaft die Wege gebahnt haben. Wir werden sehen! Scheinen wir uns zu widersprechen, wenn wir einerseits behaupten, das Wesen alles Pantheismus bestehe in der Behauptung der innern Unterschiedslosigkeit des Absoluten, sofern es im Unterschied von der Welt gedacht wird, und doch zugeben, Hegel habe die Totalität der immanenten Unterschiede des Absoluten (der absoluten Idee) zu fassen gestrebt, so liegt die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs darin, dass es auch bei Hegel nur in seinem Denken zur Unterscheidung der in der absoluten Idee unterscheidbaren Unterschiede kommt, nicht aber in Wahrheit in der absoluten Idee selbst, in welcher zwar nach ihm unendliche Unterscheidbarkeit, aber actu kein Unterschied gesetzt ist. Es ist nur der denkende Menschengeist, welcher der absoluten Idee zu ihrer aktuellen Insichunterscheidung verhilft. So wie Hegel die Selbstunterscheidung der absoluten Idee an und für sich und abgesehen vom Denken endlicher Geister nicht blos ideell sondern auch reell vollzogen hätte, so würde sich ihm die absolute Idee in den absoluten Geist, in die absolute Person Gottes verwandelt haben, der Pantheismus wäre überschritten und der Theismus im Princip erreicht gewesen.

bessert dies die Sache um wenig oder nichts, sondern enthüllt nur deutlicher, dass Ihr von pantheistischen Voraussetzungen und Anschauungen befangen seid, ohne es zu wissen und zu merken. Baaders Vorlesungen über J. Böhme, besonders was er zur Kritik der Lehre des Athenagoras, Tatianus, Theophilus etc. und über die Schöpfungslehre Hegels und Schellings sagt, sollte wahrlich dem Theologen die Schuppen von den Augen lösen. Vergl. im vorliegenden Buche S. 582—653.

Gebt Ihr aber die inneren Unterschiede und Akte des göttlichen Lebens zu, so gebt Ihr auch zu, dass wir um die Existenz solcher inneren Unterschiede und Akte in Gott wissen können und es wäre nur noch die Frage übrig, ob wir auch um die Bestimmtheit dieser inneren Unterschiede wissen können, und wenn, welche sie sind? Gäbe es auch keinen rein apriorischen Weg, zu solcher Wissenschaft zu gelangen, so müsste schon eine sinnvolle Zusammenfassung der Offenbarungslehren und eine unbefangene Betrachtung der Schöpfung in Geist und Natur uns zu einer solchen Wissenschaft hinführen können, da ja Offenbarung Gottes ohne Offenbarung seines inneren Wesens gar nicht denkbar und die Welt, central der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Doch Herr Reuter erklärt ja selbst, er wolle die Trinität keineswegs läugnen, aber sie sei kein Gegenstand intuitiver Erkenntniss, sondern nur eines regressiven Schlusses; dieser beruhe nämlich auf der Betrachtung Gottes im Verhältnisse zur Welt, auf der Betrachtung der Offenbarungsweisen Gottes in der Welt; nur in dieser Betrachtung finde die Lehre von der Dreieinigkeit ihre Haltung. Es wäre zu wünschen gewesen, H. Reuter hätte hier sorgfältiger die zwei Fragen unterschieden: Offenbart sich Gott nur im Verhältnisse zur Welt in unterschiedenen Formen und Akten, oder auch schon an und für sich in sich selbst, abgesehen von der Schöpfung? und: Vermag der Mensch die in Gott abgesehen von der Schöpfung stattfindenden Formen und Akte der göttlichen Selbstoffenbarung nur auf dem Wege eines regressiven Schlusses von der Betrachtung der Welt aus zu erfassen und zu erkennen? Denn wäre auch das letztere, worüber hier nicht entschieden zu werden braucht, so würden wir zwar allerdings nur von der Welt aus die immanenten Offenbarungsweisen und Formen Gottes erkennen, aber wir würden sie doch als solche erkennen, die in Gott an und für sich statt finden und nicht bloss oder erst in Bezug auf die Schöpfung in ihm hervortreten. Aber auch so würden wir sie nur eigentlich empirisch kennen gelernt haben, ihr Warum bliebe uns verborgen. Enthüllt könnte uns dies nur werden, wenn

der empirische Weg durch einen apriorischen ergänzt und vollendet werden könnte. Ob dies der Fall ist, das möge die Gesammtausgabe der Werke Baaders lehren.

Bei dieser Gelegenheit erinnere ich, dass auch mein sehr verehrter Freund, Prof. Sengler, sich schon durch die in diesem Buche mitgetheilten Vorlesungen Baaders über Böhme überzeugen kann, dass seine Auffassung der Lehre Baaders, wie er sie in seiner »Idee der Gottheit« *) ausgesprochen hat, schon rein thatsächlich betrachtet nicht richtig ist und dass vollends seine Deutung, als ob Baaders Lehre Gott nur als absoluten Naturgeist fasse, ganz und gar ihres Zieles verfehlt. In dem vorliegenden Buche finden sich die schlagendsten Beweise für unsre Behauptung.

Wollte H. Reuter mit den Darlegungen, die ich in dem vorliegenden Buche mitgetheilt habe, meine im J. 1337 erschienene kleine Schrift: Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes etc. vergleichen, so würde er sicher zu tieferem Verständniss Baaders vordringen können und meine Schrift würde ihm in einem andern Lichte erscheinen, als bisher.

H. Reuter fährt in seiner Anzeige fort, Baader habe seine Lehre nur von einzelnen Seiten dargestellt, bei der scheinbar grössten Zersplitterung der Gedanken hätten seine Aussprüche zwar Eine Ueberzeugung zum Principe, aber ein organischer Ausbau der Wissenschaft sei seinem Wesen fremd, der von ihm in seinen Vorlesungen über spec. Dogmatik gemachte Versuch einer organischen Entwicklung sei theils nicht vollendet, theils nicht befriedigend, ja es finde sich nur hin und wieder ein Ansatz zur dialektischen Fortbewegung des Gedankens im Einzelnen, erst der Herausgeber dieser Schrift habe in seiner Vorhalle etc. eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders gegeben, Baader selbst scheine die organische Triebkraft zu fehlen, daher könne Baader in der Geschichte der Philosophie die Stellung nicht eingeräumt werden, die der Herausgeber dieser Schrift, der Verfasser der Vorhalle etc., Baader vindicire, obgleich nicht zu läugnen sei, dass er zwar nicht an dialektischer Schärfe und organischer Entwicklung aber doch vielleicht an speculativem Tiefsinn Schelling und Hegel gleich zu stellen, jedenfalls aber neben beiden Forschern selbständig und auf sie nicht ohne Einfluss gewesen sei.

*) Die Idee der Gottheit von Prof. Dr. Sengler (Heidelberg, Mohr, 1845 ff.) I. 19, 520. II. 204, 210, 259 — 263 und 264 ff. Vergl. auch Senglers Schrift: Ueber das Wesen und die Bedeutung der specul. Philos. und Theol. II. 415—452.

Diese Behauptungen sind zum grössten Theile falsch und das Wahre einiger Punkte ist doch nur halb wahr, schief und einseitig. Es ist unrichtig oder doch ungenau, dass Baader seine Lehre nur von einzelnen Seiten dargestellt habe, wahr ist höchstens, dass er sie in den meisten seiner Schriften nur von einzelnen Seiten dargestellt hat, in allen zusammen genommen aber hat er sie nach allen Richtungen hin dargestellt. Obgleich nun seine Schriften eine wahre Totalität philosophischer Weltanschauung enthalten, so hat er doch für alle philosophischen Wissenchaften mehr die Principien, als die Entwicklungen dieser Principien gegeben, und die theilweisen Entwicklungen, die er wirklich gab, sind nicht gleichmässig auf alle einzelne philosophischen Wissenschaften vertheilt, sondern einige sind vor andern bevorzugt in Rücksicht der näheren Entwicklung. Wenn man unter organischem Ausbau der Wissenschaft den vollendeten, auch in der äusseren Vermittlung und Anordnung hervortretenden Ausbau versteht, so unterliegt es keinem Streit, dass Baader einen solchen nicht vollbracht hat. Ob er ihn nicht vollbringen konnte, und wenn er etwa nicht konnte, warum nicht, sind gar sehr davon zu unterscheidende Fragen. Hätte aber Baader auch der innere organische Zusammenhang gefehlt, so wäre er gar kein oder doch kein der Rede werther Philosoph gewesen, und H. Reuter hätte unmöglich finden können, was er doch fand, dass Baaders Aussprüche alle Eine Ueberzeugung zum Principe haben. Da nun H. Reuter mit dieser Behauptung oder diesem Zugeständniss vollkommen recht hat, so ist auch zugegeben, dass Baader das Hauptmoment alles organischen Ausbaus der Wissenschaft, der innerlich vermittelte Zusammenhang seiner Ideen und Gedanken, nicht gefehlt hat und dass seine Werke nicht etwa blos geniale Fulgurationen, sondern in der That und Wahrheit ein philosophisches System enthalten. Unstreitig verlangte der volle und ganze organische Ausbau der Wissenschaft die Coincidenz und Einheit der inneren und der äusseren Vermittlung und Anordnung der Gedanken. Aber eben so unbestreitbar kann bis auf einen gewissen Grad die äussere Vermittlung fehlen, ohne dass die innere fehlt, die äussere aber, die nicht auf einer inneren ruhte, ist entweder gar keine oder hat doch durchaus keinen wahren Werth. Hieraus ergibt sich, dass ein System der Philosophie möglich ist ohne dass es zugleich in der äussern Gestalt des Systems auftritt, so wie andrerseits Werke möglich sind, die äusserlich architektonisch ausgebildet erscheinen, indess sie innerlich keinen oder doch nur einen lockeren Zusammenhang haben, ja die vollendetste blos äussere

Architektonik sichert nicht im Geringsten gegen Widersprüche, nicht einmal gegen die groben, geschweige gegen die feinen, verhüllten und versteckten. Man behauptet durchaus nicht zuviel, wenn man sagt, dass in den wegen ihrer Architektonik so hochgerühmten Schriften Spinoza's, Schelling's, Hegel's und Herbart's sich eine solche Masse der grellsten Widersprüche finden, dass man alle Ursache hätte, den Werth blos äusserer oder formeller Architektonik bedeutend im Preis herabzusetzen. Darüber soll nun gewiss die ächte und wahre Systematik nicht verkannt und nicht geringgeschätzt werden. Aber dass man von dem Mangel äusserer Systematik bei Baader so grosses Aufhebens macht jenen Philosophen gegenüber, das kann doch nur daraus hinreichend erklärt werden, dass die ganze Zeitbildung die falsche Richtung eingeschlagen hat, dem von seinem Gehalte losgerissenen oder für ihn doch gleichgültigen Formellen eine zu hohe Stellung einzuräumen. Nur zu Viele in unsrer Zeit lassen sich selbst das innerlich Verderbte und Schlechte gefallen, wenn es nur in wenigstens scheinbar logischen und in gefälligen Formen erscheint. Nicht mit Unrecht spottete Baader über jenen Aberglauben an die äussere Form und Systematik, indem er solche mit den Kartenhäusern verglich, welche von dem leisesten Wehen eines tieferen Gedankens in ihr Nichts zusammenfallen.

Die weiland Ch. Wolff'sche Systematik ist doch noch so ziemlich im Andenken und sollte einen Fingerzeig geben, dass mit der äusseren Systematik das Allerwenigste gethan ist und jedenfalls die blos innere Systematik eines wahrhaft tiefsinnigen Systems einer leeren, wie einer falschen Inhalt bergenden Systematik weit vorzuziehen ist. Man könnte jene äussere Systematik mit der Form der französischen Gartenanlagen vergleichen, indess Baaders Weise der Form der englischen entsprechen würde. Am besten aber möchten Baaders Schriften mit einem amerikanischen Urwald verglichen werden, wo die grandiosesten Naturformen in scheinbar wildester Unordnung untereinander gewachsen sind, liegen und sich bewegen, indess Mutter Natur doch Alles aus Einer in sich harmonischen Idee herausgestaltet hat. Niemand wird Chr. Wolff darum für einen grösseren Philosophen halten, als Leibniz, weil dieser kein äusserlich abgerundetes System der Philosophie geschaffen hat, indess jener, blos als Systematiker betrachtet, Leibniz weit hinter sich zurückliess und überhaupt einer der grössten philos. Systematiker war. So ist auch Schelling kaum ein grosser philos. Systematiker zu nennen, und dennoch ist er ein grösserer Philosoph, als gar mancher, der als Systematiker einen grösseren

Ruf und Werth hat. Der bedeutendste philosophische Systematiker unseres Jahrhunderts ist übrigens nach unserem Ermessen weder Hegel, noch Herbart, sondern Krause, der indessen die gefährlichste Klippe aller construktiven Systematik, die Breite und Gedehntheit im Gegensatz zu Baaders oft überladener Gedrängtheit nicht überall glücklich zu vermeiden gewusst hat.

Aber noch sind wir nicht zu Ende. Hr. Reuter gesteht der Lehre Baaders den wesentlichen Charakter eines philosophischen Systems, den inneren Zusammenhang ihrer Gedanken, zu. Soll nun untersucht werden, welchen Werth und Rang Baaders System im Verhältniss zu den Systemen andrer Philosophen z. B. Schellings und Hegels einnehme, so wird es darauf ankommen, welcher von diesen Philosophen einen grösseren Wahrheitsgehalt philosophischer Erkenntniss errungen hat und, wenn bewiesen werden könnte, dass der philos. Wahrheitsgehalt der Werke Baaders unvergleichlich grösser ist, als jener der Werke Schellings und Hegels, so müsste auch eingeräumt werden, dass Baader ein Forscher von grösserem Tiefsinn und, da eine Trennung hier nicht denkbar ist, auch von grösserem Scharfsinn, als jene Forscher, ist, und folglich Baader ein grösserer Philosoph, als sie. Nun kann aber der grössere philosophische Wahrheitsgehalt der Werke Baaders streng erwiesen werden, folglich ist weder Schelling, noch Hegel Baader an innerer Bedeutung an die Seite, oder gar über ihn zu stellen. Hrn. Reuter gegenüber brauchen wir aber den Beweis für diese Behauptung gar nicht zu führen, da seine übrigen Erklärungen uns hinreichend an die Hand geben, dass es ihm, die Hand aufs Herz, unmöglich sein würde, bei genauer Vergleichung in den Schriften Schellings und Hegels einen grösseren Wahrheitsgehalt, oder auch nur einen gleichen, zu finden, als in den Werken Baaders. Dem wissenschaftlichen Publikum gegenüber aber, wird zunächst die Gesammtausgabe der Werke unseres Forschers den Beweis übernehmen, bis wir zu der von uns beabsichtigten umfassenden Darstellung und Beurtheilung des Baaderschen Systems gelangen können. Man muss sich übrigens noch nicht sehr heimisch in den Schriften Baaders gemacht haben, oder doch, soferne es auf die Vorlesungen über die specul. Dogmatik eingeschränkt werden wollte, in diesen, wenn man, wie H. Reuter, behaupten kann, es finde sich in denselben nur hin und wieder ein Ansatz zur dialektischen Fortbewegung des Gedankens im Einzelnen, indess doch Baader dem dialektischen Moment, freilich in seiner Weise, fast in allen seinen Schriften und gerade in der sp. Dogm. mehr, als in manchen andern, Rechnung getragen hat.

Wer die Schriften Baaders von Anfang bis zum Ende gründlich durchstudirt hätte, und abermals zur Lektüre einzelner Schriften zurückkehrte, würde überall Vermittlung entdecken, wo er vorher keine sah, ja wir behaupten, ein vollkommen congenialer Leser würde schon bei dem ersten Lesen seiner Schriften fast nirgends Vermittlung vermissen, wenn gleich nicht überall die von den Gesetzen vollendeter Wissenschaftlichkeit geforderte Vermittlung. Baaders Gedanken sind nirgends schlechthin ohne Vermittlung, er bedient sich nur häufig solcher Vermittlungsmethoden, welche sich zu jenen der meisten Philosophen verhalten, wie sich die blitzartige Schnelligkeit der telegraphischen Mittheilungen zu der Langsamkeit und Umständlichkeit unserer Briefpost, oder die Eisenbahntransportation zur Omnibusfahrt, wenn nicht zur Transportationsweise unserer Güterwägen verhält. Was kann der Adler dafür, dass ihm der Sperling in seinem Sonnenflug nicht folgen kann? Setzet Sperlinge zu Richtern über den Flug des Adlers und ihr werdet hören, welcher Thorheit der Adlerflug voll ist! So sehr wir es uns zum Ruhme rechnen würden, das vollbracht zu haben, was uns H. Reuter in unserer Vorhalle vollbracht haben lässt, eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders, so können wir uns doch diesen Ruhm nicht zueignen und schon der Titel unserer Schrift deutet genugsam an, dass wir uns in ihr die Aufgabe gar nicht gestellt haben, eine zusammenhängende Darstellung der Philosophie Baaders zu geben, wofern hierunter eine systematische und eine Gesammtdarstellung zu verstehen wäre, was doch allein einen Gegensatz zu der vermeintlich oder wirklich unmethodischen Darstellung und vereinzelnden Ausführung Baaders bilden würde. Unsre Vorhalle nimmt einen so hohen Rang, als H. Reuter ihr beilegen will, gar nicht in Anspruch, wiewohl sie sicher eine ungleich bessere Aufnahme verdient hat, als ihr zu Theil geworden ist. Rosenkranz hat sie zwar »interessant« gefunden *) und ein geachteter Philosoph hat ihr nicht geringe Lobsprüche ertheilt **), sonst aber ist sie so ziemlich ignorirt geblieben. Baader selbst ***) hat anerkannt, dass sich in diesem

*) In seiner Geschichte der Kantischen Philosophie, welche den 12. Band der von ihm herausgegebenen Werke Kants ausmacht.

**) Theologische Quartalschrift von Drey, Herbst, Hirscher u. Mack. Jahrgang 1836. Viertes Quartalheft. S. 684—702.

***) Vergleiche »Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik. IV. 77, 103, 106 u. 107, 108, 110. 2) Dessen Vorwort zu der Schrift: Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes von Dr. Fr. Hoffmann (Amberg, Schmidt 1835). 3) Ueber den Paulinischen Begriff des

Buche das reinste und ungetrübteste Verständniss seiner Lehre offenbare und der Verfasser selbst ist überzeugt, dass noch bis zu dieser Stunde Jeder, dem es um raschere Erfassung des Kerns der Baaderschen Lehre oder um erhöhte Befähigung zum Verständniss der Baaderschen Schriften zu thun ist, sich dieses Buches mit Nutzen und Vortheil bedienen wird.

H. Reuter berührt auch das Verhalten Baaders als katholischen Philosophen und wiewohl er mit Hengstenberg in der Beurtheilung dieses Verhaltens die Hauptsache verfehlt, so zeigt er sich dabei doch unendlich unbefangener und gerechter, als Noack und Genossen. Die umfassende Beleuchtung dieses Punktes muss einem andern Orte vorbehalten bleiben, wo sie von uns mit aller Bestimmtheit und Offenheit gegeben werden soll. Nur soviel sei noch hierüber bemerkt, dass Hr. Reuter die von ihm angeführte Ansicht eines Literaten, dass Baader als Vorbereiter des Deutschkatholicismus anzusehen sei, mit grösserer Bestimmtheit als geschehen, hätte zurückweisen können und sollen. Es heisst den innersten Geist der Lehre Baaders verkennen, ihre Tendenz mit dem Deutschkatholicismus in irgend einen inneren Zusammenhang bringen zu wollen und es heisst den Geist jener Massen, welche für den Deutschkatholicismus gewonnen werden konnten, ebenso ganz und gar verkennen, wenn man annimmt, dass ihnen Schriften Baaders bekannt geworden wären. Mit hoher Wahrscheinlichkeit haben selbst die Häupter und Führer dieses ganz verdünnten Rationalismus, der nur als Opposition gegen die Finsterlingspartei einige Bedeutung hat, von den Schriften Baaders nichts gekannt, sicher aber nichts benutzt. Man darf vielmehr behaupten, dass wenn Baaders Ideen unter den Katholiken zu ausgebreiteter Kenntniss gekommen wären, der Deutschkatholicismus kaum entstanden sein würde, wenn aber zur Anerkennung, dann natürlich ohnehin nicht.

III.

Zuletzt haben wir uns noch mit einer dritten grösseren Anzeige der ersten Ausgabe dieser Schrift auseinanderzusetzen, welche in den Münchner Gelehrten Anzeigen (Nr. 45 und 46 des Jahrgangs 1848) erschien. Obwohl der Name des sehr verehrten Herrn Verfassers uns bekannt ist, so halten wir uns doch nicht

---

Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. Drittes Sendschreiben an Prof. Dr. Fr. Hoffmann (Würzburg, Stahel 1837) S. 73. 4) Ueber den christl. Begriff der Unsterblichkeit etc. (Würzburg, Stahel 1835) S. 30.

für berechtigt, die von ihm nun einmal gewählte Anonymität zu durchbrechen, ungeachtet wir, da sich durchaus kein erheblicher Grund für dieselbe auffinden lässt, mehr Zufall, als Absicht in dieser Wahl erblicken möchten. Doch wie dem sei, so muss jeder fähige Leser dieser Anzeige auf der Stelle erblicken, dass hier ein Denker von ungewöhnlicher Kraft des Geistes und Gemüthes das Wort ergriffen hat. In der That erweiset sich dieser geistbegabte Denker im Kerne seines Urtheils über Baader zu einem Verständniss der Lehre desselben und ihrer Bedeutung vorgedrungen, welches ausserhalb der eigentlichen Schule des grossen Meisters bis jetzt von Niemand übertroffen worden ist. Denn selbst J. H. Fichte's anerkennungsvolle Beurtheilung Baaders geht wenigstens nicht über die Tiefe der Erkenntniss hinaus, welche der Verfasser dieser Anzeige sich errungen hat, wenn gleich J. H. Fichte das Verdienst bleibt, lange vor sämmtlichen jüngern Verehrern Baaders in prägnanter und energischer Weise auf die seltene Tiefe und hohe Bedeutung Baaders hingewiesen zu haben *). Nichts desto

*) Sätze zur Vorschule der Theologie von J. H. Fichte (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1826) S. 47: »Wir können uns nicht enthalten, zur weiterer Erläuterung des hier Angedeuteten auf F. H. Jacobi's Briefe an Köppen uns zu berufen, deren grosse polemische Wichtigkeit gar nicht beachtet worden zu sein scheint. — Aber noch mehr verdient ein Schriftsteller hier genannt zu werden, der in allen seinen Werken auf den eigentlichen tieferen Ursprung alles Lebens hingewiesen und so auch den oben bezeichneten Irrthum (der Nothwendigkeit und hiemit Göttlichkeit des Zwiespalts in allem Leben) oft scharf charakterisirt hat; dafür aber, wie sich versteht, von der Gemeinheit bald blöde angestaunt, bald vornehm zurechtgewiesen wird. Franz Baader (über Divination S. 54. Not.) wo er von jenem Widerspruche des sich selbst zerstörenden Lebens als einem durchaus nicht primitiven, sondern secundären Zustande (vergl. Ebendas. S. 57. 58) redet, fährt also fort: »Und hier, in dieser Höllenpein des Seins, nicht in dessen Seligkeit, muss man das Original (von jenem Zwiespalt der Kräfte) suchen, wenn schon manche Naturphilosophen diesen innersten Hader des satanischen Lebens uns mit wahrer Naivetät als das primum und perpetuum mobile des göttlichen Lebens vorconstruiren!« Und anderswo (Beiträge zur dynamischen Philosophie S. 158) heisst es: (Folgt eine höchst wichtige Stelle, welche uns für eine spätere Nachweisung vom grössten Werthe ist, wesshalb wir deren Mittheilung bis dahin aufsparen.) Siehe Ebendas. Ueber Starres und Fliessendes Seite 158. Hieran schliesst sich, was Baader mit deutlicher Beziehung auf neuere Philosopheme (Fermenta cognitionis I, 67.) von der »schlechten und guten Endlichkeit bemerkt.« Dann: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie von J. H. Fichte (Heidelberg, Mohr, 1832) I. 106 wo F. beistimmend das Urtheil Baaders über Blasche anführt: »Der primitive Zustand, in welchem die Creatur ins Dasein tritt,

weniger können wir uns nicht mit allen Aeusserungen des Verfassers der genannten Anzeige einverstanden erklären und zwar in Punkten, deren Misskennung von wesentlichem Einfluss auf die ganz und völlig unverkümmerte, in die innerste Tiefe dringende Erfassung der Stellung und Bedeutung Baaders in der Geschichte der deutschen Philosophie sich erweiset.

Der sehr verehrte Verfasser äussert, dass Baader die speculative Theologie und theokratische Weltanschauung von Leibniz in der ihm eigenthümlichen mystischen Betrachtungsweise selbständig erneuert habe, und aus diesem Grunde sei er von dem Referenten und dem jüngeren Fichte wie von dem Herausgeber als der wahrhafte Begründer und Repräsentant des lebendigen und geistigen Theismus gepriesen worden, dem sich alle tiefer fühlenden und denkenden Forscher der Gegenwart zuwendeten. Doch glaubt der Verfasser die Ansicht des Herausgebers, dass Baader niemals dem Pantheismus gehuldigt habe, bestreiten zu müssen. Allein die vermeintlichen Beweise für diese Bestreitung sind völlig unzulänglich und verwandeln sich sogar bei genauerer Besichtigung in Beweise für das Gegentheil, d. h. für die Wahrheit unsrer vieldurchdachten und wohlerwogenen Behauptung.

Der Beweis? Hier ist er.

In der frühesten Druckschrift Baaders: Vom Wärmestoff (Wien und Leipzig, Krauss, 1786), sprach sich derselbe auf das unzweideutigste für die alleingültige Wahrheit des Theismus aus. Er sagt dort S. 13. »Wären nicht selbst der Natur in ihren Operationen und Zerlegungen vom Alleinweisen Schöpfer und Regierer des Alls engere Gränzen vorgeschrieben und festbestimmt, die sie ewig nicht zu überschreiten vermag, und wäre es ihr erlaubt, in solchen metaphysischen Zerlegungen und Scheidungen ihrer Uranfänge und einfacheren Bestandtheile, wie sie Büffon seiner Lehre gemäss annimmt, sich zu verlieren, so glaube ich, würde gar bald diese grosse, lebendige, immer nach einartigen,

ist nach H. Blasche folglich keineswegs jener der Unschuld, sondern jener der Sünde und Corruption und das Geschöpf ist nur in der Sünde des Schöpfers geschaffen. Wenn dieses Buch (Blasche's Schrift: das Böse im Einklang mit der Weltordnung) aber selbst nur eine naturphilosophische Sünde ist, so dient es doch zu einiger Entschuldigung, dass sie nur die Fortsetzung jener naturphilos. Ursünde ist, welche die Schöpfung für den Abfall der göttlichen Idee von sich selber nahm.« Fr. Baaders Vorlesungen über specul. Dogmatik 1. Heft Anhang S. 115. — Ebendas. S. 129 ff. Vergleiche auch Fichte's Grundzüge zum Systeme der Philosophie, dritte Abtheilung, die specul. Theologie (1846) S. XXX. 272, 273.

unveränderlichen, herrlichen Gesetzen fortwirkende Weltorganisation zu Trümmern gehen oder zu einem Brei metaphysischer Entitäten, hiemit zu einem wahren sinn- und formlosen Chaos zerfliessen.« S. 34 heisst es: »Der Stoiker ewiges Wesen, von dem Alles ausströmt, und in das Alles wieder zurückfliesst, ist Aether, Feuerwesen; ihre Theologie ist Physik, Feuerlehre. Diese Abgötterei lässt sich indess bei dieser philosophischen Sekte, wie bei manchem unstudirten Volke im Morgenlande entschuldigen; selbst wir, wenn wir den Ungenannten zu nennen wagen, geben ihm Licht und Feuer zum Gewande; er selbst ist verzehrendes Feuer; seine Engel sind Feuerboten des Lichtes« *) .... Ebenso kann sich jeder aus den Tagebüchern Baaders **), welche in diesem Augenblicke, redigirt von Hrn. Prof. von Schaden, in die Welt ausgehen, überzeugen, dass Baader zwar seit dem J. 1786 manche innere Krisis durchlebte, und von Geistern wie Kant, Godwin, Rousseau, Locke, Hume, Hartley, Reid etc., mehr oder minder mächtig ergriffen, in ein momentanes Schwanken gebracht, und von Zweifeln bewegt, aber nie wirklich bis auf den Grund erschüttert, noch weniger überwältigt wurde ***). Es ist sogar bemerkenswerth, dass in allen jenen innern Geisteskämpfen weder Spinoza, noch sonst ein durch Geist hervorragender pantheistischer Philosoph irgend eine erhebliche Rolle spielt. Baader rang vielmehr haupsächlich mit dem Deismus (die Menschwerdung Gottes läugnendem Theismus), welcher ihm in einer Reihe englischer und französischer Philosophen, besonders in Godwin und Rousseau entgegentrat und mit dem Rationalismus des mit so gewaltiger philosophischer Kraft und Genialität ausgestatteten Kant. Dieses innere Ringen endigte noch in England im J. 1795—96 mit einer

*) In diesem Satze ist bereits der Urgedanke der Philosophie Baaders ausgesprochen. Ein Beweis wie sehr sie aus seiner eigenthümlichen Natur stammte und wie wenig sie durch fremde Einflüsse erklärt werden kann, es sei denn der Einfluss des inneren und des äusseren Wortes Gottes.

**) Fr. v. Baaders Sämmtliche Werke (Leipzig, Bethmann, 1850) XI. Bd. Der nachgelassenen Werke I. Band: Fr. v. Baaders Tagebücher aus den Jahren 1786—1793. Herausgegeben von Prof. Dr. E. A. v. Schaden. Vorwort.

***) Wenn aber auch die Tagebücher eine vorübergehende Hinneigung Baaders zu dem Pantheismus ans Licht gestellt hätten, so behielte der Recensent mit seiner Behauptung dennoch Unrecht, weil ihm ein solcher innerer Vorgang nicht hätte bekannt sein können und es auch dann wahr bliebe, dass Baader in keiner seiner Schriften dem Pantheismus huldigte oder Zugeständnisse machte. Ueber einige missdeutbare Stellen der Tagebücher werden wir uns anderwärts erklären.

vollständigen Erhebung über alle deistischen und rationalistischen Irrthümer, in welcher zugleich auf das entschiedenste aller Pantheismus (nichtpersonalistischer Absolutismus) ausgeschlossen war. Das Dokument dieses erhabenen Siegs ist und bleibt die im J. 1795 oder 96 in England von Baader geschriebene kleine, aber höchst bedeutende, Abhandlung: Ueber Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren. Mit Recht hat Hr. Prof. v. Schaden bemerkt, dass Baader mit dieser Abhandlung in die Reihe der Philosophen ersten Rangs eingetreten sei, und es ist nicht zu zweifeln, dass der Verfasser der hier zu besprechenden Anzeige dieses Urtheil begründet finden wird, so wie wir überzeugt sind, dass er so gut wie wir den tiefchristlichen Charakter dieser Abhandlung und folglich ihre Erhabenheit über Pantheismus und Deismus kennt und anerkennt. Aber wir behaupten noch mehr. Er lässt sich nämlich streng erweisen, dass in dieser merkwürdigen Abhandlung die ganze eigenthümliche Lehre Baaders, deren Erfassen oder doch deren bestimmtere und entschiednere Erkenntniss der Recens. einer späteren Epoche zuweisen zu können meint, bereits embryonisch enthalten ist, und zwar in einer Stufe der Entwicklung, welche den gesammten Bau und die ganze Bildung bereits erkennen lässt, wenn man sie nicht richtiger dem bereits geborenen Kinde vergleichen darf. Bis zu der Zeit des Entwurfs dieser Abhandlung kannte Baader weder etwas von J. G. Fichte, noch von Schelling. Kaum aber finden wir ihn im J. 1796 aus England nach Deutschland zurückgekehrt, so erblicken wir ihn in persönlichen und brieflichen Beziehungen zu Jacobi und in seinen von da an erschienenen Schriftchen Fichte und Schelling berücksichtigend und sich mit ihren Ansichten auseinandersetzend. Zuerst erschienen von Baader in Hamburg bei Bohn im J. 1797 die bekannten tiefsinnigen Beiträge zur Elementarphysiologie (mit einem Motto aus St. Martin). Das kurze Vorwort zu dieser Schrift ist von Baader unterschrieben: Hamburg den letzten Oktober 1796. Da aus den Mittheilungen seines ältesten Bruders, Dr. Clemens Aloys Baader in dessen gelehrtem Bayern (S. 60) sicher gestellt ist, dass Franz Baader im J. 1796 England verliess, und sich vor seiner Rückreise nach München einige Monate zu Hamburg aufhielt, so muss Baader die Beiträge entweder während dieses Aufenthaltes zu Hamburg, oder noch in England geschrieben, vielleicht aber erst in Hamburg vollendet haben. Jedenfalls ist aber der Anhang zu dieser Schrift von S. 78—90 erst in Hamburg entworfen worden. Denn hier nimmt Baader ausdrücklich Rücksicht auf Schelling und Fichte, indess im Texte

der Schrift selbst weder Schelling's, noch Fichte's erwähnt wird, wohl aber des Letzteren zweimal in Anmerkungen, die leicht nach Vollendung des Schriftchens selbst hinzugekommen sein konnten. In der Schrift selbst beschäftigt sich Baader hauptsächlich und fast fortlaufend mit Kant, besonders mit dessen naturphilosophischen Schriften. Die Ideen dieser Schrift sind im vollkommensten Einklang mit jener Abhandlung über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und sprechen sich bestimmt und deutlich genug gegen den Pantheismus aus. Zum Beweise dessen möge hier nur eine einzige Stelle dienen:

»Hier wird Heteronomie im engeren und eigentlichen Sinne genommen, nämlich als Einfluss fremder, heterogener, mit der Natur des Dinges selber unvereinbarer Kräfte, deren Dasein sich also in ihm durch Entstellung, durch Krankheit, Corruption oder Unreinheit... weisen muss. Hiebei kann also auch die Autonomie nicht so gedeutet werden, als ob das einzelne Wesen (z. B. Ich) gar keiner Natur diente, d. h. kein inneres Princip seiner selbst als sein Gesetz anerkennte, folglich im eigentlichsten Sinne des Wortes sich selbst Gesetz wäre. Vielmehr verhält sich das Ich zu seiner innern Natur (Natura naturans), die übrigens für es in einem unzugangbaren Lichte wohnt, und ihm immer nur seine (des Ichs) eigene Gestalt (Ideal des Ichs) weiset als Flächenkraft, und dieses Ich — der Mensch oder jedes vernünftige Wesen — kann sich gegen äussere Natur nur dann und insofern als selbständig — autonom — weisen, als es seiner innern Natur — als dem rechtmässigen Herrn — mit Treue dient; d. h. durch Befriedigung jedes sich vernehmbarmachenden Bedürfnisses dieser Natur... und durch Wegräumung und Meidung aller Hindernisse ihrer mit Sorgfalt — Religiosität im ältesten Sinne des Wortes — pflegt, wie man des Feuers auf dem Altare oder der organischen Flamme an einem köstlichen exotischen Gewächse pflegt. Diese Flamme, dieser Trieb, Instinkt, Imperativ, regulatives Prinzip, Ideal etc. ist auch nicht die Natura naturans selber — denn diese ist das Ich par excellence, das nie Du werden kann, sondern nur ihr unmittelbarstes Produkt (Offenbarung) und als solches kann man das Ideal als Treiber und Leiter alles Lebendigen das Erstgeborne vor aller Creatur nennen. Die helle Anerkenntniss dieses Ideals — seine vernommene Gegenwart im Gemüthe ist der Natura naturata das Pfand und Zeichen des Friedebundes mit der Natura naturans, so wie im Gegentheil« etc. Sollte es nöthig sein auch nur Ein Wort der Erläuterung hinzuzufügen? Gewiss nicht. Nun, wenn Baader in der Schrift selbst sich für den Theismus und

gegen den Pantheismus erklärt, so darf man einem Denker, wie er, wohl zutrauen, dass er ihm Anhang nicht wieder aufgetrennt haben wird, was er in der Schrift selbst gewoben hat. Unser Philosoph commentirt in diesem Anhang ein paar Sätze aus Schellings kurz vorher erschienener Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen und ebenso einige Stellen aus Fichte's kleiner Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen: »Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (Weimar, 1794). Ob Baader damals auch schon die 1795 erschienene andere kleine Schrift Fichte's: Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer« kannte, lässt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden, ist jedoch sehr wahrscheinlich. Aus jedem Satze dieses commentirenden Anhangs ist es nun ersichtlich, dass Baader an diesem Orte keine kritische Beleuchtung des Grundstandpunktes und eigentlichen Kerns der philosophischen Lehre dieser beiden Denker geben wollte, man sieht nur, dass sich Baader freut, an diesen genialen Männern, was sie auch sonst von ihm trenne, Bundesgenossen gegen den Kantischen Formalismus zu haben, gegen eine Philosophie, welcher, wie Baader in den Zusätzen S. 90 sagt, weil sie vornehm unter Verabschiedung alles Vernunftstoffes mit blossen Formen sich behelfen zu können meinte, bei solcher Armuth und Blösse ihr Stolz nur als Bettelstolz gedeutet werden müsse *). Baader eignete sich nun hier aus den genannten Schriften jener Forscher an, was und wie es sich mit seinem eigenen Standpunkt vertrug, das Uebrige liess er bei Seite liegen. So durchaus bedingt sind seine Zustimmungen zu einigen Aeusserungen Fichte's und Schelling's, dass er ihnen vielmehr bestimmt, nur nicht in Form einer Polemik gerade gegen sie, alle Hauptpunkte bezeichnet, wodurch sich seine Lehre von ihrer unterschied und worin sie auf Irrwegen begriffen waren. Er gibt ihnen deutlich genug zu verstehen, dass ihre Idee vom absoluten Ich nur Sinn und Verstand habe, wenn sie als die Idee des absoluten Urgeistes »des Alles begreifenden und durchdringenden Ich, Unum Individuum« gefasst werde. (S. 77). Ebenso zeigt er ihnen, dass die Bedeutung des Nichtichs (der Natur) noch weiterer und tieferer Auffassung und Entwicklung fähig und bedürftig sei, als sie ihm bis dahin gaben. Schlagend und vollkommen entscheidend ist

*) Beiträge zur dynam. Philos. S. 38. — Philos. Schriften und Aufsätze 1, 40 u. 41.

in dieser Beziehung eine Stelle, welche hier nicht übergangen werden kann.

»Aber was ist denn nun, sagt Baader, dieses räthselhafte, vielgestaltige Ding oder Unding, dieses Nicht-Ich, das, wie H. Fichte sich so schön und wahr ausdrückt, nur da ist, in wieferne man es nicht hat (nicht thätig erfasst) und entflieht, sobald man es erfassen (standhalten machen) will, wodurch es sich als ein nirgend und überall vorhandener, aber doch nur in und durch unsre Unwirksamkeit wirksamer Widerstand in Praxi . . . erweiset. Insofern es wirklich und doch nicht möglich ist (nicht sein soll), ist es auch nur so lange Etwas, als der Mensch Nichts ist, d. h. Nichts thut, und es täuscht, kränkt und tyrannisirt ihn nur so lange, als er seiner Herrscherwürde uneingedenk diesem Gespenst das rohe Element in und ausser sich frei überlässt und es nicht vielmehr daraus durch Bildung oder Cultur verbannt. Ich unterscheide hier das rohe Element von dem verdorbenen (kranken, getödteten) sowohl, als von dem belebten (gesunden) was sohin eine dreifache Gestalt oder drei Unterarten des Nicht-Ichs zu geben scheint..... Hier erhalten wir zugleich einen Aufschluss darüber, warum die Alten das Problem der Erklärung der Zeit — nicht so fast als blossen Wechsels, in dem Alles Leben lebt und sich verjüngt, sondern als wahren, oder anscheinenden Untergangs, d. i. des Todes der individuellen Principien selber — der Personen — mit dem des Bösen in eine Reihe stellten und beiden denselben Ungrund (gleichsam als Gift) anwiesen. Soll Erklärung die Aufstellung oder Aufweisung des Vernunftursprunges als Grundes sein, so würde eine Deduktion des Todes (des Verwesens) unmittelbar aus dem Leben (als dem Unvergänglichen) ebenso widersprechend sein, als die der Lüge — nicht der Unwissenheit, des Gesetzwidrigen, nicht Gesetzlosen — aus Wahrheit. Erklären heisst aber auch nachmachen, selber hervorbringen und in diesem Sinne lässt sich die Zeit wie das Böse z. B. in jedem Morde construiren. Freilich ist die Natur auch hienieden im Ganzen schön, aber leider trifft man auch auf sehr hässliche, und abscheuliche Natur oder Unnatur — in und ausser sich, die sich nun einmal nicht wegerklären, nicht weglachen und auch nicht wegpredigen lässt, die man aber als einen unsichtbaren, tief sich verhüllenden und also um so gefährlicheren Feind in Kopf und Herz nie aus dem Auge verlieren darf.« Wer erkennt hier nicht den ganzen Kern der Lehre Baaders, wie er sie auch später vertheidigte und wovon er seitdem nie auch nur um eines Haares Breite abwich, oder etwas zurücknahm! Wer erkennt nicht, dass Baader hier ohne in geharnischter Oppo-

sition hervorzutreten, Fichte und Schelling ganz ordentlich den Text liest und sie in aller Bescheidenheit und Sanftmuth auf Tiefen der Erkenntniss hinweiset, welche ihnen bis dahin unerreicht, ja ungeahnet geblieben waren! Hätten sie sich nur warnen und belehren lassen! — Uebrigens ist es bemerkenswerth, dass Schelling in seiner Schrift vom Ich zwar bestimmt genug die Persönlichkeit Gottes, nicht aber die Unsterblichkeit der menschlichen Individuen läugnet, insofern ganz in Uebereinstimmung mit Fichte, ein Punkt, der in der Beurtheilung beider Philosophen sehr mit Unrecht meistens ganz übersehen wird *). Baader konnte aber gerade aus dieser Lehre jener Philosophen bestimmtere Hoffnung schöpfen, mit seinen Ideen und Erinnerungen bei ihnen Eingang zu finden

*) »Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das abs. Ich ist das einzige Ewige, aber eben desswegen muss das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach einer Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seiend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen ..... Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung als innere Welt d. h. als Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt, — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.« Schellings Philosophische Schriften, I, 54—55. Vergl. Ebend. S. 161—163 in dem siebenten der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795). »Sterne's Ausspruch: »Ich müsste ein Thor sein, dich zu fürchten, Tod! denn so lange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!« wäre (daher) vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu sein. Aber ich sorge, auch dann noch zu sein, wenn ich nicht mehr bin etc.« S. 169. »Wahrscheinlich, mein Freund, beweisen Sie nur auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Da er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm erweitert dachte.« S. 171. Und doch konnte Schelling gleich darauf wieder sagen (S. 175): Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewusstsein mehr denkbar.« Vergl. 76. S. 185. Dann in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Ebend. S. 250, 324, 339. Ideen zu einer Philosophie der Natur S. 135. — System des transscendentalen Idealismus. (1800) S. 236, 239. (Dagegen vergl. S. 266.) Was Fichte's Unsterblichkeitslehre betrifft vergl. man des Herausgebers Vorrede zur ersten Ausgabe dieses Buchs S. XXXI.

und hauptsächlich dieser Umstand mochte die Ursache sein, weshalb Baader nicht die schwache Seite ihrer Lehre stärker hervorhob und in schroffer Polemik hervortrat. Vielleicht stellte sich auch Baader vor, dass ein Forscher, der, wie Schelling (Vom Ich S. 10) gesagt hatte, dass Gott allerdings für sich absoluter Realgrund seines Wissens sei, nur nicht für mich«, dem Theismus nicht ferne bleiben werde, wiewohl der ächte Theismus den letzten Theil des Satzes nicht gut heissen kann.« Wenn nun Baader in seiner zunächst gefolgten Schrift: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden (1798) im Vorwort bemerkt, dass dieselbe bei Durchlesung des neulich erschienenen Werkes von Schelling »Ueber die Weltseele« entstanden sei und wenn er dieses Werk als den ersten Boten eines nahenden Frühlings der Wissenschaft, als die erste, erfreuliche Aeusserung der von dem Todtenschlafe der Atomistik wieder aufwachenden Physik dankbar bewillkommnete, wenn er im Verlaufe seiner Schrift dieses Werk ein Meisterwerk nennt und zu einzelnen Ideen desselben ausdrücklich seine Zustimmung erklärt, so folgt wohl hieraus, dass Baader fortwährend die Werke dieses genialen Forschers mit grosser Theilnahme und lebhafter Beeiferung beachtete, sich aus ihnen für ihn Brauchbares aneignete und namentlich der Haupttendenz der genannten Schrift, sofern sie gegen den Atomismus und die blos mechanische Naturbetrachtung gerichtet war, seinen vollen Beifall zollte, aber es folgt nicht daraus, dass Baader auch den idealistischen und pantheistischen Irrthümern Schellings beigepflichtet habe. Die ganze Schrift »Ueber das pythag. Quadrat« enthält nicht einen einzigen Satz, der in diesem Sinne gedeutet werden könnte, vielmehr drückt sich überall nur Bestätigung und Bekräftigung der in seinen frühern Schriften ausgesprochenen Ideen aus, und in dem engeren Gebiete der naturphilosophischen Untersuchungen überschreitet er den Kreis der Ideen Schellings und gibt Gesichtspunkte und Andeutungen an die Hand, von denen Schelling alsdann zum Theil in seinen folgenden Schriften unter ausdrücklicher Berufung auf Baader Anwendung gemacht hat *).

Vom J. 1798 bis zum J. 1809 erschien von Baader keine besondere Druckschrift, wohl aber gab er in den Jahren 1804, 1807 und 1808 einzelne kleine Aufsätze in verschiedene Zeitschriften **),

*) Man vergleiche die obigen Citate aus Schellings, Eschenmayers und Steffens' Schriften.

**) Die staatswirthschaftlichen kleinen Abhandlungen aus dieser Zeit, die in den vorliegenden Band aufgenommen sind, gehören nicht hieher.

die er im J. 1809 in Verbindung mit seinen früheren Schriften, jedoch ohne die Schrift über die Wärme, und mit mehreren neuen Abhandlungen vermehrt sammelte und herausgab unter dem Titel: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen. In den zu den früheren Schriften jetzt neu hinzugekommenen Anmerkungen spricht sich mit gleicher Bestimmtheit seine Verwerfung des Pantheismus aus *). In den aus den Zeitschriften entnommenen kleinen Aufsätzen und neuhinzugekommenen Abhandlungen, welche nur den von Anfang eingenommenen und festgehaltenen Standpunkt in immer reicheren Beziehungen entwickeln, findet sich stets dieselbe und gleiche Weltanschauung des christlichen Theismus ausgesprochen, hie und da aber blitzt und donnert bereits jene gewaltige Polemik gegen den Pantheismus hervor, wie sie energischer und zermalmender kaum jemals geführt worden ist. Statt vieler Stellen genüge eine gewaltige, womit die letzte Abhandlung der Schrift und hiemit sie selbst schliesst:

»Er (der Mensch) braucht aber auch hiezu (zur Wiedererhebung und Vereinigung mit Gott nach dem Fall) nicht etwa seine Individuellheit, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben und als ob diese d. h. sein Gewordensein zur Creatur die Sünde wäre, seinem Gott zum Opfer darzubringen, damit dieser — grässliche — Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe seine Creatur wieder aufspeise, sondern das Opfer, so von ihm gefordert wird, ist nur die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, nicht seine Selbheit als Dieselbheit oder Creatürlichkeit und die Selbstverläugnung, die man von ihm fordert, ist nur Zurücknahme eigner Lüge!« Könnte es entscheidendere und schlagendere Beweise geben für die Unrichtigkeit der Behauptung des Recensenten in den Münchner gelehrten Anzeigen und für die Wahrheit unsrer von Anfang an geltend gemachten

*) Vergl. Vorrede VII. und VIII. u. S. 48. »Denn es ist doch nur die grobe mechanische Auffassung dieser Idee (der Erneuerung der Individuen) statt ihrer dynamisch organischen, was zu jenem krassen Pantheismus (und Spinozismus) Anlass gab, nach welchem der Schöpfer als Centrum in der Explosion seiner Creaturen ganz eigentlich auf und daraufgeht, wie beiläufig mehrere Insektenmütter, nachdem sie ihre Brut von sich gaben, als leere Bälge zurückbleiben, und wo also freilich das Eine und das Einzelne (Gott und die Creatur) sich im Nothkampfe um ihre Existenz feindlich gegenüber stehen, folglich die werkthätige Verläugnung dieser Einheit dem Einzelnen erste Selbsterhaltungspflicht (oberster Grundsatz seiner reinen d. h. gott-losen Moral) sein müsste.« Ist das deutlich? Vergl. Ebend. S. 55, 60, 72, 75.

Behauptung in Betreff der Stellung Baaders zum Pantheismus und insbesondere zu jenem Schellings? *) Noch mehr, wem anders

*) Wenigstens hier hat J. H. Fichte schon im J. 1826 tiefer gesehen, als der Recensent im J. 1848. Denn Fichte erkannte schon damals nicht blos die Selbständigkeit, sondern auch die Grundverschiedenheit der obersten Principien Baaders von jenen Schellings und seinen Theismus. Ausführlicher lieh er dieser Ueberzeugung Worte in seiner Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (1832), indem er (S. 130 etc.) sagte: »— — In dieser polemischen Beziehung ist besonders Franz Baader voranzustellen, den man mit Unrecht den Anhängern der Naturphilosophie beizuzählen pflegt. Er ist seit Kant neben den wechselnden Systemen unverändert seines Weges gegangen, doch nicht ohne aus jedem sich Eigenthümliches anzueignen, und gleichsam versuchsweise in ihre Form und Begriffssprache sich hineinzubilden. Aber wiewohl dadurch zum Vertrauten aller Zunftgeheimnisse der Philosophie gemacht hat er doch jenen aushöhlenden Irrthum des Formalen, jenes vielgestaltige Nichts des in sich selbst sich bewegenden Begriffs wie der leeren Construktion, jene Scheinlebendigkeit bei Kälte und Tod im Innern, in jeder Gestalt, wie sie ihm begegneten, standhaft bekämpft, besonders in der klaglichen Lehre, Gott als den Process unendlicher Selbstverendlichung, als setzend zerstörendes Princip zu fassen, nicht nur das Ungöttliche, sondern wahrhaft Widergöttliche solcher Behauptungen nachweisend; und auch die neueste Gestalt dieses Irrthums in Hegel hat er, einer der Ersten, richtig erkannt und mit Nachdruck bekämpft. (Folgen Nachweisungen aus Baaders Schriften in einer Anmerkung) — Ueberhaupt hat auch sonst die Mystik der Selbstgenügsamkeit jenes absoluten Gottwissens manche tiefe und anregende Lehre geliehen, zu welcher es durch sich selbst kaum gelangt wäre, aber deren Usurpation sogar ihm Nichts helfen kann, wenn es die Wurzel des Irrthums sich nicht ausreisst. Vielmehr steht auch jetzt noch das eigentliche Paradoxe und Kühne der mystischen Ansicht, aber auch die tiefe, vorbedeutende Seite derselben, ihr Dringen nämlich auf das Persönliche im Begriffe Gottes und der Creatur, noch immer unangetastet, ja unverstanden über jener Philosophie; und wenn dieselbe auch den philosophus teutonicus im Munde führt, wenn sie sich mit Bibelsprüchen wappnet und der enganschliessendsten Orthodoxie zu huldigen scheint; wir können darin kaum etwas Anderes sehen, als heuchlerische Täuschung oder den Selbstbetrug der Nichtigkeit.« Es ist in der That schwer begreiflich, wie es möglich war, dass so tief gedachte, eingreifende und wahrheitgemässe Worte eines hochgeachteten, geistreichen Philosophen unbeachtet oder doch unberücksichtigt bleiben konnten. Wenn unsre Philosophen und Geschichtschreiber der Philosophie sie nicht gelesen haben, so geben sie sich ein übles Zeugniss in Rücksicht ihrer Kenntniss des Entwicklungsganges der Geschichte der neuesten Philosophie, in welcher J. H. Fichte eine bedeutende Stelle einnimmt. Wenn sie sie aber gelesen haben und sich doch nicht zu einer Prüfung ihrer Behauptung über die Stellung Baaders haben bewegen lassen, wie der Augenschein zeigt, so geben sie sich nur ein noch um so schlimmeres Zeugniss.

konnte die zuletzt citirte Stelle Baaders gelten, als eben Schelling, der sich nicht hatte warnen lassen, sondern der unterdessen, von Spinoza vollends überwältigt, auch wo er ihn überflügeln wollte, mit offenen Segeln dem Pantheismus ganz und durchaus in die Arme gestürzt war.

(Allerdings war schon in der Schrift vom Ich, in den philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus und in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 1797) der Standpunkt Schellings pantheistisch, inwiefern er die Persönlichkeit Gottes läugnete und das absolute Ich als unendliches Selbsterkennen des Absoluten in der Unendlichkeit der endlichen Iche ihm in Grunde doch das Eine und Alles war. Aber in Betreff der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes findet, sich in den Schriften seit 1801 eine etwas veränderte und noch mehr als vorher in Spinoza's Sinn gedachte Auffassung. Vergl. Schellings philos. Schriften I. 55, mit »Darlegung meines Systems der Philosophie« in der Zeitschrift für spec. Physik, B. II. H. 2. S. 25. Ueber den Pantheismus der frühesten Schriften Schellings vergl. man noch: Philos. Schriften I. 14, 46, 48, 175, 199, 215, 216, 259, 339, wiewohl es einzelner Stellen gar nicht bedarf, weil der Geist dieser Schriften von Anfang bis zum Ende pantheistisch ist. Derselbe Pantheismus offenbart sich im System des transscendentalen Idealismus (1800) S. XIV. 28, 29, 30, 59, 93, 240, 244, 342, 434, 437, 439. Ebenso entschieden pantheistisch spricht sich Schelling in der »Darlegung meines Systems der Philosophie (Zeitschrift für sp. Physik II. 2, 1—127 aus. Ebenso in der neuen Zeitschrift für spec. Physik (1802) I. 1, 53, 68, 74. I. 2, 22, 27, 43 etc. u. s. w.)

Wer uns bis hierher gefolgt ist, der wird uns sicher den Beweis erlassen dafür, dass auch in den folgenden Schriften Baaders bis zu der Zeit, wo der Recens. selber keinen mehr findet, Pantheismus nicht anzutreffen ist und nicht sein kann. Ohnehin hat uns der Recens. nicht gesagt, von welcher Schrift an der vermeintliche Pantheismus Baaders verschwunden sei.

Doch verfehlen wir mit unsern Nachweisungen dem Recensenten in den M. gel. Anzeigen gegenüber nicht völlig unser Ziel? Hat denn derselbe nicht mit klaren und bestimmten Worten gesagt: man könne mit vollem Rechte behaupten, dass B. niemals dem gemeinen, das Weltwesen oder den Weltgeist vergötternden Pantheismus gehuldigt habe? Allerdings; aber er hat sogleich hinzugefügt, dass B. erst in der späteren Periode seiner Forschung die absolute ewige Persönlichkeit Gottes und seine freie Offenbarung

durch die Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt mit der Entschiedenheit und Bestimmtheit erkannt habe, durch welche er die sp. Theol. und die theokr. Weltanschauung von Leibniz . . . selbständig erneuert habe. Der Herr Recensent hat uns nicht gesagt, wodurch sich der von ihm statuirte gemeine Pantheismus von dem nichtgemeinen Pantheismus unterscheide und wir haben uns daher ohne Rücksicht auf diesen Unterschied, dessen Gültigkeit wir hier dahingestellt sein lassen können, bemüht zu beweisen, dass Baader keiner Form des Pantheismus gehuldigt habe, man müsste denn diejenige Lehre, welche bei voller Anerkenntniss Gottes als des absoluten Geistes die Schöpfung aus Nichts im gemeinen Sinn widersinnig findet und daher mit deren Begriff nichts Anderes als das Wesen der Spontaneität auszeichnungsweise angedeutet glaubt, die als kraftschöpfende Ursache aus nichts Anderem, als aus sich selber schöpfe, Pantheismus nennen wollen, was indess keinen Tadel rechtfertigen und keinen Irrthum beweisen würde *).

Wenn der Herr Recensent endlich meine Behauptung, dass Baader vor, während und nach der Herrschaft des Schelling'schen Systems aufs entschiedenste gegen den Pantheismus sich erklärt habe, jedenfalls wenigstens der Berichtigung bedürftig glaubt, dass B. sich nicht nur auf Hauptpunkte von Schellings Untersuchungen über die Freiheit zustimmend berufen, sondern auch sein Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (vielmehr nur einige Behauptungen derselben) freudig begrüsst und gut geheissen habe, so musste er wissen, dass hier von Berichtigung darum nicht die Rede sein konnte, weil ich die Wahrheit dieser Angabe niemals in Abrede gestellt habe, und weil mir die betreffenden Stellen in den Schriften Baaders unmöglich entgangen sein konnten. Er durfte nur die Vorrede zu meiner Vorhalle zur Lehre Baaders und die erste Vorrede zu den kleinen Schriften beachten und vergleichen, um sich zu überzeugen, dass jene Zustimmungen Baaders ganz andre Dinge beweisen, als er sich bis dahin vorgestellt hat.

Schelling hatte nämlich bereits in seiner Schrift vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) bestimmt die Persönlichkeit Gottes geläugnet und war hierin in allen seinen Schriften bis zu den Untersuchungen über die menschliche Freiheit (1809) (exclusive) trotz des Wechsels

*) Baaders Beiträge zur Elementar-Physiologie, Hamburg, Bohn, 1797, S. 78. — Beiträge zur dynamischen Philosophie (Berlin, 1809) S. 71. — Philosophische Schriften und Aufsätze (Münster 1831) I. 71.

seiner Standpunkte in andern Beziehungen mit sich selbst in Uebereinstimmung geblieben. Diese Behauptung sollte eigentlich eines Beweises weiter nicht bedürfen, da die bezeichneten Schriften Schellings sämmtlich laut genug dafür sprechen. Weil jedoch Schelling selbst merkwürdigerweise die Wahrheit jener Behauptung wenigstens indirekt in Abrede gestellt hat, wie schon in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit (Philos. Schriften I. 505) und wieder im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen von Jacobi (1812) S. 112 und 113, so können wir nicht unterlassen, die auf unseren Fragepunkt sich beziehenden Aeusserungen Schellings in der ganzen Folge seiner Schriften und Abhandlungen (mit Ausnahme der zwei frühesten und der über die Welt-Seele) bis zu dem entscheidenden Wendepunkt im J. 1809 hier vorzuführen:

1) Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) in Schellings philosophischen Schriften (Landshut, Krüll, 1809) I. 55: »Das unendliche Ich kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit.« Vergl. S. 10, 11, 14, 22, 29, 46, 48, 77 ff.

2) Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795) in Schellings Philos. Schriften I, 175: »Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewusstsein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewusstsein. Nur beschränkte Thätigkeit ist Wirklichkeit für uns.« Vergl. Ebend. 174 und 184.

3) Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 1797) in Schellings Philos. Schriften I. 224 und 225: »Aber er (der Geist) ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich wird.... Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang..... Unendlichkeit und Endlichkeit ist nur im Sein einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichtheit). Dass es so sein müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewusstseins, durch welches allein der Geist ist, was er ist.« Vergl. Ebend. 215, 217, 227, 233, 250 und 324.

4) Schellings Ideen zu einer Philosophie der Natur. (Leipz., Breitkopf und Härtel 1797) Vorrede XLV: »Denn wäre dies nicht

(dass eine Uebereinstimmung unserer Natur stattfinde), so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu sein .... Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, dass wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt sind, so ist, abgerechnet, dass diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung etc. etc. dann S. LI.: »Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höheren, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäss die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden etc.« Vergl. Ebend. LV. LXIII.

5) Schellings Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Jena und Leipzig, Gabler 1799) S. 4, 21 und: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Jena und Leipzig, Gabler 1799). Das Unbedingte kann . . . nicht in irgend einem einzelnen Dinge gesucht werden. Denn was ist, nimmt nur an dem Sein Theil und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins . . . Das Unbedingte ist das Sein selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist. S. 3. Das Individuum . . . muss Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen — das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben — wenn es wahr ist, dass die einzelnen Produkte in der Natur als misslungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden müssen. S. 49. Vergl. S. 4, 10, 24, 49, 200.

6) Schellings System des transscendentalen Idealismus (1800) Vorr. S. XIV: »— Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, dass das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muss, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein blosses Abstraktum zu setzen etc. etc. Vergl. Ebend. S. 4, 6, 22, 28 ff., 31, 59, 90, 113, 437.

7) Zeitschrift für speculative Physik, Herausgegeben von Schelling. (Jena und Leipzig, Gabler 1800—1801.) Zweiten Bandes zweites Heft S. 1—2: »Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insoferne sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. . . .. Um sie (die Vernunft)

als absolut zu denken, . . . muss vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjektives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist etc. etc.« Vergl. Ebend. S. 6, 7, 11, 19 etc. etc.

8) Neue Zeitschrift für specul. Physik. Herausgegeben von Schelling (Tübingen, Cotta 1802): »Von der Anerkennung einer vorläufig auch nur formell absoluten Erkenntnissart, ... bis zu der Einsicht, dass die Erkenntniss unmittelbar auch eine Erkenntniss des Absoluten selbst mit Aufhebung alles Differenzverhältnisses zwischen ihm als Erkanntem und dem Subjekt als Erkennendem seie, ist nur ein Schritt« . . . . S. 41. Da es die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist, so ist, weil im Absoluten das Besondre und Allgemeine absolut Eines, beides nämlich absolut — und schon in dieser absoluten Einheit oder gleichen Absolutheit des Wesens und der Form liegt der Beweis unseres obigen Satzes, die Enthüllung der Möglichkeit, wie das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten Eins sein können, der Möglichkeit also einer unmittelbaren Erkenntniss des Absoluten.... S. 43. Die Form ist zugleich das Absolute selbst, ... und die formell absolute Erkenntniss ist sonach nothwendig zugleich eine Erkenntniss des Absoluten selbst. Es gibt also eine unmittelbare Erkenntniss des Absoluten (und nur des Absoluten) . . . . . S. 44. Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Absolute ist nur absolut, und was auch in ihm seie, ist nothwendig und immer dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut . . . . S. 52. Im Absoluten fällt dies gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, dass das Besondre in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondre und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seien. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, dass es absolut ist, auch die absolute Ausschliessung aller Differenz aus seinem Wesen, denn was in ihm ist, ist absolut, ist es aber absolut, so ist das Besondre in ihm auch das Allgemeine; da dies aber von allem gilt, was wir im Absoluten setzen mögen, und da ferner eben die Differenz des Allgemeinen und des Besonderen und dadurch die des Wesens und der Form der allgemeine Grund aller Unterscheidbarkeit ist, so ist in dem Absoluten eben dadurch, dass es absolut ist, und indem alles in ihm absolut ist, nicht Unterscheidbar, es

ist lautere Identität und das Eine, von dem allein absolute Identität prädicirt werden kann. . . . . S. 53. Eine Differenz in das Wesen des Absoluten setzen hiesse es, wenn man das absolute Ich des Idealismus als eine Subjekt-Objektivität in dem Sinne verstände, dass es beides zugleich, oder auch die reine Identität davon, diese aber wieder in irgend einem subjektiven, oder objektiven, überhaupt nicht absoluten Sinne wäre.« S. 54. — Vergl. Ebend. S. 3, 22 ff. 25, 34, 36, 38 etc. Dann Ebend. I. 2, S. 22, 32, 45.

9) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. Herausgegeben von Schelling. (Berlin, Unger 1802) »Bruno. Das Absolute nun haben wir bestimmt als, dem Wesen nach, weder ideal, noch real, weder als Denken, noch als Sein. In der Beziehung auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andre mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sei alles, was ist, indem es real, auch ideal, und indem ideal, auch real.« S. 58. . . Bruno. . . . So erinnere ich dich daran, dass wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begränzt noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriffe nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, Alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne allen Unterschied beider.« S. 82 . . . . . Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. . . . . Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und in ihn geht alles.« S. 206. — Vergl. Ebend. S. 52 ff., 64, 69, 80, 132, 161, 169 ff., 172, 203.

10) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium. Von Schelling, Stuttgart und Tübingen, Cotta 1803 (dritte unver-

änderte Ausgabe 1830). »Es ist klar genug, dass der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniss darin ruhen muss, dass eben das Allgemeine zugleich auch das Besondre und dasselbe, was dem Verstand als blosse Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, dass das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andre der Entgegengesetzten sei, dass es aber als das gleiche Wesen beider und demnach als Identität, in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne.« S. 87. Dass die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund von der Lehre von den Ideen ist.« . . S. 148. »Die Philosophie ist unmittelbar Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur ideal, nicht real. Könnte die Intelligenz in Einem Akte des Wissens das absolute Ganze als ein in allen Theilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf, endlich zu sein, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben desswegen Nichts als Bestimmtes.« S. 152 und 153. Vergl. Ebend. S. 14, 17, 20, 23, 30, 85, 96, 123, 140, 155, 156.

11) Philosophie und Religion. Von Schelling. (Tübingen, Cotta 1804.) »Nun ist . . . . an sich offenbar, dass es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und dass diese Idee . . . . ihrer Natur nach jede Begränzung ausschliesse. S. 8. . . Es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider . . . S. 10. »Wenn ein Subjekt und ein Objekt ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. S. 12. . . Der erste Schritt zur Wissenschaftlichkeit ist die Erkenntniss, dass das absolut Ideale, . . . an sich selbst auch absolut real ist. S. 14. Das Wesen dessen selbst aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann . . . . nur durch Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut sein. S. 15. Das einzige einem solchen Gegenstande, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnissart, die . . . . ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. S. 16. Der Voraussetzung einer bloss vermittelten Erkenntniss des Abso-

luten . . . kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil statt findet und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat, erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst sein.« S. 17. »Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muss, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiss als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit sein kann, so gewiss voraus, dass jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andre Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren. . . . . So gewiss jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung ... Absolutheit ist; so gewiss kann ihm kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff . . . .; es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleichewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form, nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst ausser aller Form, so gewiss es absolut ist: sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach vorangeht. Diese Form ist, dass das schlechthin-Ideale unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Dieses Reale ist nun eine blosse Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin-Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes, der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm Eins, ohne alle Differenz ist. Das Einfache oder das Wesen ist auch das Bewirkende oder der Realgrund der Form und es ist von ihm zu dieser kein Uebergang . . . Es findet . . . kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fliesst. Die Grundwahrheit ist: dass kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiss es aber das Erste ist, so gewiss ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das

Dritte. S. 21 und 22 . . . . . Wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als Wissen in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das Ansich der Seele selbst ein, und ist Eins mit ihm, so dass die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut. Wir haben nun . . . . Folgendes zu unterscheiden: Das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in andrer Gestalt zu sein, und das Vermittelnde beider, die Form. Inwiefern Kraft derselben das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, nur dass dieses Selbsterkennen nicht als ein blosses Accidenz oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muss; . . . so wie ebendesshalb auch das, worin das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges sein muss und nicht dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauteren Idealität für sich besteht. S. 23 und 24. Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist kein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, kein Sichtheilen derselben, kein Differenzirt-werden. S. 24 . . . Denn in den Ideen sind die blossen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee . . . . Wenn es sich selbst differenzirt, so differenzirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem andern, welches sein Reales, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges, ohne sein Zuthun fliesst. . . . . Das selbständige Sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität . . . . Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem blos idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten absoluten in sich selbst ist. (Seine reale Seite.) Aber es ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjektivirung des Absoluten und demnach wahrhaft in sich selbst nur insoferne es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist. (Seine ideale Seite) S. 28 und 29. Vergl. S. 44.

12) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie

zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten von Schelling. (Tübingen, Cotta, 1806). »Gott oder dem Absoluten ist das Sein wesentlich oder vielmehr Gott selbst ist wesentlich das Sein und es ist kein Sein als eben Gott . . . Hinwiederum also ist alles Sein, lediglich darum, weil es Sein ist, also an dich selbst göttlich; absolut; . . . etwas das nicht göttlich wäre, . . . wäre eben darum kein Sein. Gott also ist das allein Wirkliche so gewiss er wesentlich das Sein ist, oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches ausser Gott zu denken ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit ausser der Wirklichkeit zu denken. . . . Gott kann nicht in der Gedankenwelt sein ohne darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu sein und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet mag wohl von einer Natur träumen, die nicht- ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er gibt zu, dass Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt, noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, ausser eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit sein, d. h. er wird nicht Gott sein. Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie. Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, dass Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sei, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben. . . . Gott ist wesentlich das Sein, heisst: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie . . . . . ipso facto Naturphilosophie. S. 13—16 . . . . Nur in dem Punkte, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniss. S. 18. Vergl. S. 47 u. 48 . . . Das Sein, das Absolute oder Gott ist . . . seine eigne Bekräftigung. . . . Hinwiederum ist diese eigne Bejahung des Seins nichts Anderes, als eben das Sein selbst. . . . . Bejahung des Seins ist Erkenntniss des Seins und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein

auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Sein und Erkennen ... ist eine directe Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbsbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. (Daher Indifferenz) S. 50.... Es folgt, dass jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefasst, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seins, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. S. 51.

Wir haben Sein und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Sein; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als blosse, reine Identität begriffen. Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit. Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung; die da selber das Sein ist.... Ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins..... wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht als Eins sein, denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins sein: so muss es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. S. 52 und 53..... Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit sich selbst als einem Vielen. Aber ist denn eine Existenz? Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist; und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form und ist ewig durch sich selbst geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müsste also, wenn es in jener aus sich herausträte, in seiner Existenz ausser sich selbst sein und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist.... S. 56. Das Wesen offenbart sich aber als die Einheit im Gegensatz, womit auch das Gegentheil nämlich das

Viele ist, aber nur ist durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden ... Einheit mit ihm selbst .... Was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht sein, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insoferne es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtsein?. Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eins in dem Vielen..... S. 57—58. Kömmt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts Anderes, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder gibt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er gibt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts Anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott.... S. 58. In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Ewigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in die Form und gibt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprungslos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend tritt es aus ihm als Allheit oder Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz, oder die Form in das Wesen verklärt und selbst wesentlich in ihm, also, dass das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist und so erst die Existenz *κατ' ἐξοχήν*, die Existenz aller Existenz, vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriffe nach ewige Ineinander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so dass, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Dasein ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes..... S. 59—60. Die gegebene Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig.... Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des Einen mit dem Vielen; so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordene; und ... das Band ist ... nothwendig die Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität..... S. 61—62. Das Band setzt das Verbundene als ein nie für sich Seiendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes..... In diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfliesst das Verbundene als ein Spiel der ewigen Lust, sich selbst zu bejahen: Das Ewige aber ist und sein Sein ist dieser Wechsel und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Sein..... S. 65—66. Entstehen und Vergehen ... sind, an sich oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Sein. Das Sein eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nur nothwendig ein einziges, so gewiss Gott selbst einzig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt mit seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Realen nach, es müsste denn Gott selbst sterben. S. 66 und 67.

13) Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft herausgegeben von Marcus und Schelling (Tübingen, Cotta 1806—8). »Es gibt keine höhere Offenbarung weder in der Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. I, 1, 3.... Die Vernunft mag ... nur erfüllt sein von dem was in allem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist und welches daher, als das sich Gleiche, oder

als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst.... Daselbst S. 73..... Die unendliche Klarheit in unfasslicher Fülle und die unfassliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtsein von sich selbst, auf schlechthin einfache, untheilbare Weise.. Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anders affirmiren und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas ausser Gott. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben desshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und ausserdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewusstwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.... Das Denken ist nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls. Die eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiss und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewusste ist, ist die Vernunft. S. 14 und 15... Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst ausser dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts ausser Gott, so ist auch die Erkenntniss von Gott nur die unendliche Erkenntniss, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung, d. h. sie ist selbst das Sein Gottes und in diesem Sein. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts ausserdem. S. 16.... Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine; er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als Alles in Allem. Es gibt nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. In keiner Art der Erkenntniss kann sich Gott als Erkanntes verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu sein.... Die Erkenntniss Gottes ist selbst das Sein in Gott. — Das Göttliche ahnet (glaubt) das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche. S. 16 und 17.... Alles Erkennen ist nichts anders, denn ein Affirmiren. Von jeher suchte die Wissenschaft nach dem Punkt, wo das Sein das Erkennen, das Erkennen das Sein einschliesst. Wie könnten sie aber vollkommner Eins sein, als in der Idee der allgemeinen Substanz, Gottes, dessen Sein die unendliche Affirmation von sich

selbst ist, dessen Sein daher die Erkenntniss in sich schliesst und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniss das Sein. Aber eben desshalb ist es unmöglich, Gott ein Sein oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist Ein und dasselbe in ihm, und es ist insofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, blosses Sein. Denn das Sein ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Sein Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens... S. 21. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare, Identität des Subjektiven und Objektiven, unendliche Selbstbejahung Gottes.... S. 22. Die Gegensätze sind .. in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt.... Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn was kraft dessen Idee sein kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise sein kann, vermag überhaupt nicht zu sein. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen. Gott neigt sich zu nichts weder in ihm, noch ausser ihm, denn er ist allselig, er bewirkt nichts, denn er ist alles .... Gott wird nicht dadurch, dass er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein, nicht ausserdem und in abgesonderter Handlung. S. 27.... Gott ist die unendliche Position von sich selbst, somit die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst.... S. 30. Dasselbe lässt sich auch von dem All zeigen..... S. 32. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm gleichen) zu sein absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts anders, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit und ..... das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott..... S. 33. Das Gott gleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbstschaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. S. 33 und 34... Das in Gott aufgelösete Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt.... Die Idee kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge und die Dinge nach den Ideen

betrachten heisst die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation auf einander. S. 34 ..... In Bezug auf Gott ist jede Position, es sei, dass sie selbst ein All von Positionen oder in einem solchen begriffen sei, stets in eigenthümlicher Unendlichkeit und ist nicht durch eine andre, sondern nur durch das Verhältniss zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andre aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist), bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Sein. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende in jeder Position, das Affirmative in jeder Affirmation. In der Beziehung der Positionen auf einander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das Allgemeine oder (was dasselbe ist) auf ihr besondres Centrum verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich sein kann.. S. 36... Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es blos auf Relation beruht, auch ein blosses Ens imaginarium, ... ein Scheinbild, das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird.... Dieses Leben, welches die Dinge blos in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit, das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch die blossen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben. S. 37 und 38..... Gott als das Allselige ist ausser allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder, jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Relation auf einander, also in der Mischung, oder dem Zusammenfluss zu betrachten. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sei einer Wesenheit auf die andre, oder eines Dinges auf das andre, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als Eins und dennoch jede für sich als eine eigene Welt schaut. S. 39..... Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der blossen End-

lichkeit, dem blossen Begriffensein in Gott schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. Keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben desshalb untergehn. Sie ist nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur dem relativen Sein nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position, auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die sie in Gott haben, sondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein blosses, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zusammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich ist. S. 40 und 41. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besonderen Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Sein des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation auf einander. S. 43.... Wie das, was entsteht, für Gott nicht entsteht; so ist auch das, was in der Erscheinung vernichtet wird, in Gott schon vernichtet und alles in ewiger Vollendung. S. 45.... Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist, zu sein.... Das Ding ist nur Realität mit Nichtrealität gemischt. Das All ist nicht Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, die lautere, unendliche Realität nicht zusammengesetzt aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität. Das Endliche vermag ewig nicht wahrhaft zu sein, nur das Unendliche ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All. S. 51 und 52.... Das Absolute selbst oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere von irgend etwas das ist, sondern Alles in Allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose. S. 69. Die unendliche Fülle des Schöpfers hat sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist. Nichts ist daher an sich unvollkommen, sondern Alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Sein der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, dass sie sei. Dies ist die Heiligkeit der Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Grösste, sowohl durch die innere Unendlichkeit, als dadurch, dass es seinem ewigen Grund und Sein im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne dass das unendliche Ganze selbst vernichtet würde. S. 73, 74. (Man ver-

gleiche die Aphorismen über die Naturphilosophie im zweiten Hefte des ersten Bandes derselben Zeitschrift von S. 3—36, die noch wichtigere Fortsetzung der Aphorismen im zweiten Hefte des zweiten Bandes S. 121—158 und endlich die kritischen Fragmente am Schlusse desselben Heftes S. 233 ff.).

(Auf die Rede über die bild. Künste u. einige zerstr. Abhandlungen brauchen wir keine Rücksicht zu nehmen).

Die mitgetheilten Darlegungen aus den Schriften Schellings überheben uns jedes weiteren Beweises der Behauptung, dass bis zum J. 1809 Schellings Lehre entschiedener Pantheismus gewesen ist und dass dieser Pantheismus nach der Einsicht und Absicht seines Urhebers nicht darauf angelegt war, den Theismus daraus hervorgehen zu lassen, dass er sich nicht als den Anfang oder die Einleitung des wahren Systems, sondern als das wahre System selbst gab und ein Uebergang von ihm zum Theismus nur möglich war, nicht durch consequente Entwicklung des gelegten Grundes, sondern durch rückwärtsgreifende Auflösung, und, wenn auch nur stillschweigende, Zurücknahme der pantheistischen Voraussetzungen. In der That erhob sich Schelling in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände zu einer theistischen oder doch halbtheistischen Weltanschauung, die also freilich noch durch Beimengungen aus dem nur halb überwundenen pantheist. Standpunkte getrübt erschien. Zwar behauptet Schelling auf den ersten Blättern dieser Abhandlung (Philos. Schriften I. S. 403), dass, wenn Pantheismus weiter nichts bezeichnete, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hingezogen werden müsse. Aber man sieht leicht, dass diese Immanenz den Theismus als Panentheismus nicht ausschliesst. Mit den Sätzen (S. 419): »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung,« hatte Schelling den Boden des reinen Pantheismus verlassen und den des Theismus betreten, wenn auch nicht den ganzen und wahren Theismus erreicht. Gott ist nun Schelling (der absolute) Geist und die reinste Liebe (S. 453) und wir vernehmen nun die ewig denkwürdige Erklärung: »Wäre uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfliesst, aber ohne Personalität und Bewusstsein davon. Allein wir haben Gott

erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unsrer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen (?) Basis (?) beruht, so nämlich, dass diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in sich sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiss ist es, dass nur durch das Band Gottes mit der Natur die Persönlichkeit in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind *). S. 481) ... Schlechthin freier und bewusster Wille (aber) ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, dass sie keineswegs vermöge einer bloss geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautre reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist..... Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes. (S. 482—483). Was hatte denn Baader in allen seinen bis dahin erschienenen Schriften anders gelehrt, als diesen erhabenen Theismus, welchen Schelling bis zu dieser Zeit (1809) nicht blos nicht errungen, sondern ausdrücklich verworfen hatte und den er nur leider sich selbst sogleich wieder verdarb? Blieb nämlich noch ein Unterschied zwischen Sch. und B., so war es der, dass Schelling der Natur in Gott eine offenbar falsche Stellung gab, und hiedurch auch der Welt zu Gott, indess auch die Freiheit des menschlichen Willens nicht ganz im Sinne Baaders gefasst war. Wer war nun aber dem Andern in der Lehre wenigstens bis auf einen gewissen Punkt gefolgt: Baader Schelling, oder Schelling Baader? Wer hat den Andern aus den Angeln seines philosophischen Systems gehoben, Schelling unseren Baader, oder unser Baader den grossen Schelling? War hier nicht der grosse Riese Goliath mit seinem gewaltigen Schwert und seinen starken Waffen dem

*) Nur nicht klarer, als dafür dass Schellings Begriff von Gott bis dahin ebenfalls der Begriff von ihm als einem unpersönlichen Wesen war.

energischen Schleuderwurf des kleinen David unterlegen? Allein mit welchem Rechte, wird man fragen, lässt sich behaupten, dass dieser allerdings unläugbare Umschwung der Philosophie Schellings auf den Einfluss Baaders zurückzuführen oder doch mit einem solchen Einfluss in Zusammenhang zu bringen sei? Dieses Recht soll sogleich einleuchtend werden.

Jeder Kenner der Schriften beider Forscher weiss, dass Schelling gleich in den ersten Schriften Baaders den genialen Denker erkannte und in seinen eigenen naturphilosophischen Schriften dessen Gedankenreichthum und Tiefe rühmend hervorhob und von mehreren seiner Ideen Anwendung machte. Seitdem erschien nichts Philosophisches von Baader, was nicht sogleich Schelling bekannt geworden wäre und dem er nicht seine Beachtung zugewendet hätte. In Schellings Zeitschriften erschienen mehrere Abhandlungen von Baader und seit dem J. 1806, wo Schelling nach München kam, waren beide Männer nicht blos persönlich mit einander bekannt, sondern auch näher befreundet worden und in fortgehendem Umgang und Verkehr mit einander begriffen. Wer aber die urlebendige, geistsprühende und grossartig energievolle Persönlichkeit Baaders kannte, wird wissen, was das für eine geniale Natur, wie die Schellings, bedeuten musste. Indess soll mit dem Gesagten bis hieher weiter nichts bewiesen sein, als dass Schelling in vollkommener Kenntniss von den Bruchstücken oder besser Grundzügen des theistischen Systems sich befand, welches Baader in allen seinen bis dahin erschienenen Schriften ohne Ausnahme vertreten hatte. Ebenso konnte der Zusammenhang Baaders mit Saint Martin und Jakob Böhme Schelling nicht unbekannt sein und aus mündlichen Aeusserungen Baaders ist uns bekannt, dass er schon in den ersten Zeiten ihrer persönlichen Bekanntschaft Schelling nahe legte, vom Studium des dürren und starren Spinoza zu jenem des urtiefen und urlebendigen J. Böhme überzugehen. Die Untersuchungen über die menschliche Freiheit bezeugen, dass diese Anregung nicht fruchtlos geblieben war. Wenn gleich Schelling in der ganzen Abhandlung den Namen J. Böhme's mit keiner Sylbe nennt, so weiss doch Jeder und es ist dies allgemein anerkannt, dass die Grundgedanken derselben aus dem Studium der Werke J. Böhme's hervorgegangen waren und es kann nur die Frage sein, ob Schelling die Ideen Böhme's zu reinerer und höherer Gestalt fortgebildet und, wenn dies nicht behauptet werden kann, ob er sie wenigstens in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit verstanden und ihrem Gehalte nach unentstellt wiedergegeben hat? Zunächst muss aber erinnert

werden, dass wenn auch Schelling in der ganzen Abhandlung Baaders durchaus nicht gedacht hätte, jeder tiefere Kenner schon aus Schellings Zurückgehen auf J. Böhme und Hinwendung zu dessen Ideenkreise nach der Beschaffenheit der Umstände den Einfluss Baaders auf diesen Umschwung hätte erkennen müssen. Vollends aber tritt derselbe in das hellste Licht durch Schellings ausdrückliche und wiederholte Berufung auf Baader und dessen Schriften und Ideen. Nachdem Schelling in der genannten Abhandlung seinen neuen Begriff des Bösen (welchem allein vom Standpunkte des Theismus aus Sinn und Bedeutung zukommt) entwickelt hat, sagt er S. 441 ff.: »Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit erläutert. (Hier folgt bei Schelling eine Anmerkung, welche wir als für unsern Zweck höchst wichtig gleich hier in den Text aufzunehmen uns erlauben). In der Abhandlung: Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann im Morgenblatt 1807 und: »Ueber Starres und Fliessendes« in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bandes 2. Heft. Zur Vergleichung und weiteren Erläuterung stehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung. S. 233. »»Einen lehrreichen Aufschluss gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Gluth) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensgluth, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen oder in Conjunktion eingehen, während sie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun waren aber weder Feuer noch Wasser als solche, d. h. als verschiedene Sphären im organischen Processe, sondern jenes war als Centrum (Mysterium), dieses als offen oder als Peripherie in ihm, und eben die Aufschliessung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschliessung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder das natürliche Centrum des Creaturlebens; so wie dasselbe aber aufhört, dienendes Centrum zu sein und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ☉ wird nun ○ — das heisst: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstre Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahlung oder Offenbarung des Ideellen). Ebendarum

ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstre Naturcentrum, so verschlösse sich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniss im System oder die Sonne erlösche.« — (Schelling fährt nun im Text folgendermassen fort): »Alle andere Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewusstsein gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder den verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur.« Ferner sagt Schelling S. 450: »Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt dass der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreissen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, dass die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge: leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen.« Zum drittenmale bezieht sich Schelling ausdrücklich auf Baader in der Anmerkung zu S. 456: »— So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiss nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hilfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniss von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, indem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist und vom blos Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hilfsorgane nicht ausgebildet sind, oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung S. 442) angeführten Stelle von Fr. Baader. »Endlich zum viertenmale in derselben Schrift S. 508 beruft sich Schelling auf unsern Denker mit den Worten: »Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnisstrieb die grösste Analogie mit dem Zeugungstrieb hat, so gibt es auch in der Erkenntniss etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Unzucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden und zu gestalten.« Ausser diesen Stellen wären noch manche zu bezeichnen, wo Schelling augenscheinlich an verwandte Gedanken der Baader'schen Schriften gedacht hat und man sieht, dass so

ziemlich durch die ganze Abhandlung hin Baader und Baaders Ideen Schelling stets vorgeschwebt haben. Wenn Schelling hier den Baader'schen Begriff vom Bösen als den allein richtigen bezeichnet, so verwirft und verdammt er hiemit implicite den von ihm früher und noch im J. 1806 gelehrten Begriff von demselben, wonach das Böse mit den unentfernbaren Relationen des Endlichen in Eins zusammenfiel. Um die ganze Bedeutung des in Schelling eingetretenen Umschwungs recht zu erkennen, vergleiche man seine Aeusserungen noch in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin vom J. 1806 mit jenen der Abhandlung über das Wesen der menschl. Freiheit in den Philosophischen Schriften I. B. vom J. 1809. Damit der wahre Sachverhalt auch dem ungeneigten Leser und deren Zahl ist Legion unausweichbar, mit sonnenklarer Helle und zum Verständniss zwingender Nothwendigkeit entgegenleuchte, wollen wir die feindlicher denn Feuer und Wasser sich widerstreitenden Geister des Schelling'schen Philosophirens hieher einander gegenüber citiren und selbst sprechen lassen:

Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft. Verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und herausgegeben durch A. F. Marcus und F. W. J. Schelling (Tübingen, Cotta, 1806) I, 84—87.

»Leibniz setzt ... zwar das Uebel in eine blosse Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die blosse Relation zu setzen. . . . . Dem durchdringenden Geiste Leibnizens konnte die Folgerung unmöglich entgehen, dass, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott sein muss etc. Dass im

F. W. J. Schellings philosophische Schriften. (Landshut, Krüll, 1809). Erster Band, S. 397—511. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände.

»Er selbst, der Existirende, — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich S. 432 selbst... Jedes... entstandene Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet: Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im blossen Grunde sind ..., das dunkle Princip ist aber dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird und beide sind,

Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie ausmacht, völlig verschwand, ist eben so begreiflich, als es consequent ist, dass die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältnisse des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseins, als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens, denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer, ganz in Relationen versunkenen Existenz, die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, dass die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist. Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation auf einander; so wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht- in Gott - Sein oder ihr Nicht-Sein in Ansehung Gottes involvirt.« Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst, und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist . . . eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihrer Absolutheit ausgleicht, . . . für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht. Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Sein des obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der sofern noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben, blosse Sucht oder Begierde d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet. S. 436. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm — ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra S. 437. . . Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss im Menschen zertrennlich sein und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Wir suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. . . S. 538. Dadurch dass die Creatur den Geist hat, . . . kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein. Da-

Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Sein desselben kein Sein der Substanz, sondern ein blosses Sein der Form oder der Beziehung ist. (Ebend. I. 2, S. 26. . . Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mässigung des Seins eines jeden durch das Sein aller und hinwiederum aller durch das Sein eines jeden seinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Sein aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, Ein Untheilbares ist, so sind dem äussern Leben nach alle Dinge in Hass und Liebe gleicherweise gegeneinander gestellt; . . . und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit lautmachend, und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte.« S. 32. Das Erste Bewegende im Universum ist daher allein das Gemüth der ewigen Natur oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist. S. 32. Der Mensch vergeht, sobald seine Bedingungen vergehen, ohne dass desshalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte wechdurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Lichte d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, und wenn statt des Geistes der Zwietracht der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Dass aber jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet aus Folgend. etc. Da . . das Böse doch kein wahres Leben sein kann, ... so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbniss. Das treffendste Gleichniss bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Missbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist S. 439 u. 440... Wir läugnen nicht, dass auf diese Art (nach der Ansicht des Leibniz) die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir läugnen, dass die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei. Aus dem gleichen Grunde muss jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriffe der Relationen zur Erklärung des Bösen unzureichend sein. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbst-

selseitige Relation geändert ist. Ebend. I. 1, 42.

sein erhobenen Endlichkeit. Philosophische Schriften. B I, S. 447.

Unwiderleglich ist also erwiesen, dass mächtige Einflüsse Baaders auf Schelling und dessen Umschwung vom Pantheismus zum Theismus stattgefunden haben, weit überwiegend diejenigen, welche von Schelling auf Baader geübt worden sind und die niemals die obersten Principien und Grundlagen der Philosophie, sondern nur abgeleitete Fragen, hauptsächlich des bedingten Gebiets der Naturphilosophie, betrafen. Ebenso offenbar ist, dass Schelling nicht entfernt darauf ausgegangen ist, dieses wahre Verhältniss zu Baader zu verhüllen und zu verbergen, wie ihm Schopenhauer und Kapp in Bezug auf J. Böhme und Kant, die er allerdings benützte ohne sie zu nennen, vorgeworfen haben, obgleich Schelling allerdings dasselbe noch stärker hätte hervorheben können, namentlich wenn er Baaders nicht blos in Bezug auf den Begriff des Bösen und auf seine erkenntnisstheoretischen Ansichten erwähnt, sondern bestimmt gesagt hätte, dass Baader vorlängst die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes erkannt hatte, und insbesondere die früher widersprochene, nun aber als wahr erkannte Lehre von der Nichtidentität des Bösen mit dem Endlichen, dem sogenannten malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur ausdrücklich auf Baader als die wahre Quelle zurückgeführt hätte. Wer diese unläugbaren Thatsachen genau ins Auge fasset und richtig würdigt, dem werden nun die zwei oder drei zustimmenden Erklärungen unseres Denkers in einigen seiner zwischen den Jahren 1812 bis 1818 erschienenen Schriften zu bestimmten (keineswegs zu allen) Lehren des damaligen Schelling in einem ganz anderen Lichte erscheinen *). Er wird nämlich fin-

*) Damit der geneigte, wie der ungeneigte Leser die Acten vollständig und sprachreif vor sich liegen habe, wollen wir es uns nicht verdriessen lassen, die paar Stellen hier aus den Schriften Baaders auszuheben, welche zustimmende Erklärungen zu Schelling'schen Lehren enthalten. In seiner geistvollen Vorrede zu Schuberts Uebersetzung von St. Martin's Schrift de l'Esprit de choses (1812) sagt Baader: Am auffallendsten hat sich nun dieser unselige und gleichsam atomistische Zerspaltungstrieb auch im Fache mechanischer Wissenschaften, besonders in neueren Zeiten und seitdem die sogenannte mechanische Naturansicht zur Mode geworden, geäussert und den lebendigen Band des Wissens hat jener unglückliche Trieb und Instinkt, der allen inneren Lebensverband in und ausser sich erst trennt und sodann läugnet, reichlich entgelten müssen. Ein frappantes Beispiel hievon gibt

den, dass es nichts weiter, als Zustimmungen zu Lehren sind, welche Baader längst vor Schelling erkannt und gelehrt und die

---

die Trennung der Naturweisheit oder des Naturalismus von dem Theismus oder der Theosophie, worüber in einer neulich erschienenen Schrift (Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. 1842) ein um so nöthigeres und dem Forscher um so willkommneres Wort gesagt worden ist, je gewisser es ist, dass jene in ihrer Blösse gezeigte Halbphilosophie, welche den Menschen in seiner innern Entzweiung bestärkt, und gleichsam darüber beruhigen möchte, indem sie seinen Verstand und sein Herz zur ewigen Ehescheidung verdammend beide gesetzlosen Ausschweifungen preis gibt, nach der Maxime: »Divide et impera« nur dem Geist des Verderbers in die Hände arbeitet. Philos. Schriften und Aufsätze. Münster, Theissing. 1831. I. Band, S. 132. Dann in dem Aufsatz: Ueber die Vierzahl des Lebens (1818) heisst es in einer Anmerkung: »Die Hervorbringung der Creatur unterscheidet sich nun von den innerlichen (immanenten) Hervorbringungen als nicht, wie diese, von (in) Ewigkeit, sondern als im Anfang . . . geschehend, und sie heisst auch die Hervorbringung aus Nichts d. h. aus dem nichtseienden Grunde (Wurzel) alles Esoterischen und Creaturseins (S. Schellings Abhandlung über die Freiheit und dessen Erläuterungen derselben in der allg. Zeitschrift v. D. f. D. B. I, Heft I., welcher Grund kein anderer, als die ewige Natur, (φύσις) als ein Vermögen Gottes ist, dessen Uebergang ad actum mit einer Erregung zusammenfällt, wodurch dasselbe gleichsam selbstisch und sich als solches unterscheidend, hervor oder empor tritt. Im Vorbeigehen bemerke ich übrigens hier, dass ohne die Anerkennung dieser Natur nicht nur die Confundirung oder das Zusammenfallen des Schöpfers mit dem Geschöpf unvermeidlich ist . . . . . sondern dass auch ohne jene Anerkennung kein der Religion genügender und ihr entsprechender Begriff des Bösen möglich ist, dessen Miterregt- oder Entzündetwordensein in der Creatur doch dieser nicht ins Angesicht abgeläugnet werden kann, etwa um, wie jene unberufenen Advokaten Gottes (bei Hiob) dessen Ehre zu retten. Schelling hat übrigens in seiner (allg.) Zeitschrift (v. Deutschen f. Deutsche) Band I, Heft 1, S. 101) das Hauptmoment einer solchen Theorie des Bösen schon gegeben und es folgt aus seiner Ansicht, dass die Creatur nur insolange wahrhaft in sich sein kann (d. i. selig und in Frieden), in so lange sie (durch sich) das Ausserichsein (die Manifestation) Gottes fördert. Philos. Schriften und Aufsätze I, 288 f., 289. Vergl. ebendas. S. 169 u. 186. Diese zwei Stellen bilden die ganze Summe der zustimmenden Erklärungen Baaders aus dieser Epoche. Es wird Niemand gelingen, aus ihnen ein Verstricktsein Baaders in diejenigen Irrthümer Schellings, durch welche er den ergriffenen Theismus noch trübte, abzuleiten. Höchstens kann man sagen, dass Baader sich in seinen Aeusserungen nicht sorgfältig genug vor Missdeutungen gewahrt hat und dass er schon damals bestimmter hätte zeigen sollen, wodurch sich seine Lehre von jener des neuen Schelling unterscheide. Wohl nur weil er so grelle Missdeutungen hatte erfahren müssen, liess Baader eine Schelling zustimmende Aeusserung in einer Anmerkung der kleinen Abhandlung »Fragmente zu einer Theorie des Erkennens« bei der im J. 1831

Schelling, wenn nicht aus ihm entnommen, doch jedenfalls nicht ohne seinen Anstoss und Einfluss sich angeeignet hatte. Die Unachtsamkeit und Unwissenheit der öffentlichen Sprecher über diese Dinge war aber so gross, dass man das gerade Gegentheil der Wahrheit annahm und als Baader im J. 1813 in der k. Akademie der Wissenschaften zu München die tiefsinnige und berühmte Rede: »Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik« hielt und drucken liess, da nahm man so ziemlich allgemein dieselbe für eine etwas nähere Ausführung der Orginalideen des Meisters Schelling von Seiten eines seiner vielen nicht ganz auf den Kopf gefallenen Schüler, und diese Unwissenheit hat es vermocht, sich in Deutschland bei Vielen bis zu dieser Stunde fortzuschleppen und selbst bei besser Unterrichteten das Verhältniss beider Denker in schiefen und falschen Reflexen erscheinen zu lassen. Dass es so kam, dazu trug allerdings das Verhalten Baaders viel bei. Statt in einem umfassenden Werke, und wäre es auch nicht nach den strengsten Forderungen der wissenschaftlichen Methode geschehen, seine grossartige, tiefsinnige und nach allen Richtungen in seinem Innern schon ausgebildete Weltanschauung auszusprechen und hiedurch eine gewaltige Wirkung, die nicht ausbleiben konnte, hervorzubringen, fuhr er fort, seine Ideen in kleine Schriften, Abhandlungen und Aufsätze zu verzetteln und zu zerplittern und auch in diesen die Neigung zur Aphoristik walten und in allerlei Nachlässigkeiten der Sprache und Darstellung sich gehen zu lassen. Schelling dagegen hatte kurz nach seinem ersten Auftreten die Aufmerksamkeit der philosophirenden Zeitgenossen durch die geniale Art auf sich gezogen, womit er wie mit einem Schlage zum selbständigen Mitvertreter und Fortbildner des Idealismus Fichte's sich erhob. Hierauf waren, nachdem Schelling den Idealismus Fichte's überschritten hatte, über ein Jahrzehnt lang in rascher Folge und mit bewunderungswürdiger Produktivität Werke auf Werke von nicht unbedeutendem Umfang und in wissenschaftlicher Ausführung von ihm erschienen, in denen sich erst die ganze Eigenthümlichkeit dieses genialen Geistes in grösster Selbständigkeit, mit einem Reichthum von Ideen und in einer so schönen und dabei grossartigen Sprache und Darstellung offenbarte, dass

---

veranstalteten Sammlung seiner frühern Schriften hinwegfallen. Denn an und für sich vergab Baader durch jene Zustimmung der Unabhängigkeit und Consequenz seines Standpunktes nicht das Mindeste. Vergl. Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen (Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809) S. 138.

er die geistreichsten Köpfe in Deutschland mächtig entflammte und bald von Vielen als der grösste Philosoph aller Zeiten gepriesen zu werden begann. Unter diesen Verhältnissen gehörte die ganze concentrirte Geistigkeit und urtiefe Genialität der kleinen Hervorbringungen Baaders dazu, um zu bewirken, dass sie nur nicht gänzlich unter den Strahlen des Schelling'schen Ruhmes verschwanden. Mit grossartiger Neidlosigkeit stimmte Baader in den Ruhm Schellings mit ein, und anstatt, wozu er berechtigt gewesen wäre, nach der Umwendung Schellings zum Theismus ihm zu sagen: Nun, siehst du, lieber Freund, dass ich gegen Spinoza und Fichte und gegen dich selbst doch recht habe und behalte, that er seines eigenen Verdienstes, den Kern jener theistischen Ideen längst in genialer und tiefsinniger Weise und reiner als Schelling selbst dann ausgesprochen zu haben, in zartester Schonung gar keiner Erwähnung, sagt er vielmehr zu ihm: Du hast ganz recht, herrlicher Geist, mit deiner tiefen Lehre von der Persönlichkeit Gottes, von der Freiheit des menschlichen Geistes, von dem Ursprung und dem Wesen oder Unwesen des Bösen, schreite nur kühn voran auf deinem Wege, Segen und Gedeihen werden alle deine Schritte begleiten. Mit einem Worte: Baader lässt achtlos, oder geduldig, es ist gleich gross und einzig in seiner Art, vor der Welt den Schein über sich ergehen, als ob er in die Schule Schellings habe gehen müssen, um sich jene Einsichten anzueignen, welche Schelling doch ihm zu danken hatte! Einer solchen Handlung war nur Baader fähig, nur dieser grossartigneidlose Mann, dessen Gleichen die Welt nicht hat und auch sobald nicht leicht haben wird, obgleich auch er von Mängeln, Schwächen und Gebrechen nicht frei war, gleich den andern sterblichen Menschen. Wenn es Baader um den eignen Ruhm zu thun gewesen wäre, so hätte sich ihm keine günstigere Gelegenheit darbieten können, als jener Umschwung in Schelling war, um auf das Glänzendste in den Vordergrund zu treten und als der Ueberwinder des grossen Schelling (der er in gewissem Sinne wirklich war) seine Triumphe zu feiern. Wobei er zugleich zeigen konnte, dass Schelling die ganze Tiefe seiner Weltanschauung noch gar nicht erreicht habe. Sie waren ihm unentreissbar jene Triumphe, wenn er mit einer hübschen Blumenlese pantheistischer Stellen aus den früheren Werken Schellings, (die er alle vortrefflich kannte,) in Parallele gestellt mit den theistischen Aeusserungen der Untersuchungen über die menschliche Freiheit (die geistvollen Briefe an Eschenmayer waren noch nicht geschrieben) und beleuchtet durch die bezüglichen Aeusserungen Baaders selbst in seinen bis dahin erschienenen Schriften hervortreten wollte.

Wir sagen nicht, dass Baader dies hätte thun sollen. Gewiss nicht, denn es wäre in solcher Form eine Verletzung des zwischen beiden Denkern bestandenen Freundschaftsverhältnisses gewesen. Aber abgesehen davon hätte es der Sache selbst nach mit voller Wahrheit geschehen können und in jedem Falle war Baader befugt, sich die Priorität des Kerns jener theistischen Ideen zu wahren. Uebrigens muss man streng im Auge behalten, dass Baaders Zustimmungen ganz bedingter, bestimmter und beschränkter Art waren, wie wir denn die Mittel in Händen haben, zu beweisen, dass schon damals Baader Vieles gegen viele Fassungen und Ausführungen des von Schelling ergriffenen Theismus einzuwenden hatte, wenn er nur damit hätte hervortreten wollen. Als aber seit dem J. 1812 nach Verlauf nahezu eines Jahrzehnts Schelling weder sich von den ihm noch anhaftenden Irrthümern zu befreien Anstalt machte, noch überhaupt irgend eine weitere Entwicklung des neuen Princips sich zeigen wollte, die Schriftstellerthätigkeit Schellings vielmehr völlig namentlich seit der Schrift über die Gottheiten von Samothrake in Stocken gerathen war, da liess der unterdess in seinen Ideen immer weiter vorgeschrittene Baader anfangs Schelling zur Seite stehen, den seit seinem ersten Auftreten eingeschlagenen Weg mitten durch die Tiefen der speculativen Mystiker: eines Saints-Martins, Oetingers, J. Böhme's, Paracelsus, Meister Eckarts etc. unaufhaltsam weiter verfolgend und erst nachdem Schelling, der München unterdessen verlassen hatte, von Erlangen aus, wenn gleich nicht öffentlich, das bis dahin bestandene Freundschaftsverhältniss in nicht zu billigender Weise verletzt hatte, begegnen wir in den weiteren Schriften einzelnen polemischen Aeusserungen gegen Schelling, welche jedoch durchaus in rein wissenschaftlicher Weise, entfernt von persönlicher Animosität gehalten sind und höchstens zeigen, dass Baader Rücksichten nicht mehr nehmen wollte, die er früher wohl nehmen zu sollen geglaubt hatte. Auch nachdem Schelling ein Jahr nach Eröffnung der von Landshut dahin verlegten Universität im J. 1827 wieder nach München gekommen war ohne dem früheren Freunde, den er selbst so hoch stellen musste und dem er jedenfalls Vieles zu danken hatte, auch nur die ganz gewöhnlichen collegialischen Rücksichten zu schenken, deren Ausserachtlassung in der gesammten gebildeten Welt mit Recht als ungeziemend und unartig verworfen wird, enthielt sich Baader jeder gehässigen Polemik gegen Schelling sowohl in seinen Vorträgen, als in seinen Schriften und wenn er je einmal einen oder den andern Gedanken derselben rügen zu müssen glaubte, so geschah es entweder ohne den Namen Schellings zu

drücklich zu nennen, oder wenn er ihn in seltneren Fällen nannte, in den Vorträgen nie, so liess er in seiner Polemik auch nicht einen Augenblick die Würde der Wissenschaft ausser Acht, und wie in Allem, so ist Baader auch in seiner Polemik grossartig, nie die Personen, sondern immer die Sache vor Auge habend und mitten in seinen polemischen Donnerschlägen fühlt man noch die gehaltene Absicht durch, die Person des Gegners zu schonen.

Wenn Baader hie und da in Gesprächen lebhafter und sogar mit einer gewissen Heftigkeit sich äusserte, die stets nur aus seinem Feuertemperament, nie aus seinem Herzen kam, wenn in den einen oder den andern Brief ein derber Witz mit einfloss, so ist dies von gar keinem Belang und berechtigt nicht entfernt zu Aeusserungen, wie die des Recensenten über das Verhalten Baaders den späteren Gestaltungen des Schelling'schen Philosophirens gegenüber. Unverkennbar fand wohl seit jenen Beleidigungen von Seiten Schellings im Gemüthe Baaders eine leicht begreifliche Missstimmung statt, wozu ihm Anlass genug geboten wurde, aber man wird den Beweis schuldig bleiben, dass dieselbe Baader zu ungerechter Beurtheilung des weitern Schelling'schen Philosophirens verleitet habe.

Wenn seit dem Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts von Seiten Baaders scharfe polemische Aeusserungen gegen Schelling fielen, so darf man nicht vergessen, dass Baader besonders seit dem Umschwung im J. 1809 die grössten Erwartungen von Schellings weitrer Entwicklung gehegt hatte (Manche würden diese freilich vielmehr gefürchtet haben), dass aber diese nicht in Erfüllung gehen wollten und statt dessen eher Rückschritte statt zu finden schienen. Deutlich genug schimmerten durch Alles, was von Schelling verlautete, die alten naturphilosophischen Irrthümer hindurch. Unter diesen Umständen hielt Baader es nicht mehr für zeitgemäss, die Schneide nicht hervorzukehren und so erschienen von Zeit zu Zeit in seinen Schriften einzelne polemische Stellen gegen Schelling, die freilich nicht sehr schmeichelhaft, aber durchaus nicht ungerecht, nicht übertrieben, sondern treffend genug waren. Wer sich von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen will, möge folgende Stellen vergleichen: 1) Fermenta cognitionis, Heft VI, Vorrede S. XIX et XX. Siehe auch Heft II, 23, Heft III, 26, Heft VI, 38 u. 39 (gegen Spinoza). 2) Philos. Schriften und Aufsätze, II, 71, 158, 172, 388. 3) Vorlesungen über religiöse Philosophie, Vom Erkennen (München, Giel 1827) S. 16, 26, 102. 4) Ueber den Begriff des Gut- oder Positiv- und des Nichtgut- oder Negativ gewordenen endlichen Geistes (Luzern, Meyer 1829)

S. 8, 10, 14, 15, 46. — 5) Vorlesungen über speculative Dogmatik. I, 25, 51, 54 und im Anhang Zusatz zu S. 104. II, 34. IV, 9, 20, 33, 52, 61, 75, 83, 85, 117, 139, 142. V, 7, 27. Die Objektivität der Polemik Baaders gegen Schelling erweiset sich schon daraus, dass er dessen Verdienste gelegentlich nicht weniger hervorhebt, als die der übrigen Koryphäen der neueren Philosophie in Deutschland, und dass er mit gleicher Entschiedenheit und Schärfe, wie den erkannten Irrthümern Schellings, jenen Kants, Fichte's und Hegels sich entgegenstellt. Nicht um eines Haares Breite kommen diese Philosophen bei Baader besser weg, als Schelling, und wenn Baader in allen Schriften seit 1820 Hegels öfter gedenkt, als Schellings, so kann dies bei des letzteren Zurückhalten seiner stillen Grossthaten der Wissenschaft nicht Wunder nehmen. Die wenigen Laute, welche Schelling in die Oeffentlichkeit gehen liess, hat Baader stets sogleich beachtet und beurtheilt, und es dürfte nicht gelingen, diese Beurtheilung widerlegen zu wollen.

Es mag hart und verletzend lauten, wenn Baader in einem Briefchen an Hegel (welches nicht für die Oeffentlickeit bestimmt, und wo eine wissenschaftliche Widerlegung nicht am Platze war) (S. 438 dieses Buchs) sagt: »G. R. Schelling, welcher von seinen alten oder jüngern Philosophemen nicht los werden und darum auch nicht vorwärts gehen kann, geht in die Breite. Seine junge Philosophie war ein kräftiger und saftiger Wildbraten, jetzt aber gibt er ihn als ein Ragout mit allerhand, auch christlichen, Ingredienzien gebrüht«; allein wir können nicht finden, dass dieser Ausspruch unwahr oder ungerecht und zu hart wäre, wenn wir die seltsame Vermischung des Christlichen und Heidnischen des Theistischen und Pantheistischen in den Vorlesungen Schellings seit den dreissiger Jahren ins Auge fassen. Noch brennender, aber, wie uns dünkt, auch noch treffender ist das Bon-mot Baaders, welches Herr Lebre (vermuthlich einem Briefe entnommen oder der Erinnerung einer mündlichen Aeusserung Baaders) in einem Artikel der Revue des deux mondes Tom. I. 1. Janv. p. 10 mittheilt mit den Worten: »Baader disait a ce propros, que la nouvelle philosophie de M. Schelling était une belle pénitente, qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée.« Siehe: Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie von Dr. Ph. Marheineke (Berlin, Enslin, 1843) S. 31 und 32. Vgl. S. 64. —

Indess Schelling in München hochmüthig die Miene annahm, als sei er unendlich weit über Baader hinaus, indess er, tiefverletzt von einigen polemischen, freilich scharfen, aber wahren Aeusserungen desselben in seinen Vorlesungen über religiöse Philosophie

(1827) vom Katheder herab zwar ohne Nennung des Namens, aber mit deutlicher Bezeichnung Ausfälle gegen Baader besonders mit Beziehung auf dessen Hochstellung Saint-Martins sich erlaubte (den Schelling jedenfalls nicht besser verstund, als J. Böhme), fuhr Baader fort, sich stets in Kenntniss von dem Gang der Forschungen Schellings zu erhalten, indem er sich die besten und treusten nachgeschriebenen Collegienhefte von gemeinschaftlichen Schülern zu verschaffen wusste. Wenn er sich von deren Inhalt sofern von einem wahrhaften Fortschritt der Wissenschaft die Rede sein sollte (den Mangel an Methode hätte Baader natürlich ihm geschenkt, eingedenk seiner eignen Schwäche in diesem Betrachte) nicht sonderlich erbaut fand, so war dies wenigstens nicht Baaders Schuld und aus purem Enthusiasmus für Schelling, weil Schelling nun einmal ein grosser Philosoph war, jene Entwürfe gleich dem Tross seiner blinden Verehrer zu bewundern, dazu fand er mit Recht keinen Beruf in sich. Nicht dass Baader nicht eine Fülle genialer Blicke und Blitze darin wahrgenommen hätte, das erkannte er oft genug im Gespräche an, aber er versah sich von dieser Gestaltung des Philosophirens keine grosse, bedeutende und entscheidende Wirkung, weil er die rechte Tiefe ebensosehr, wie die rechte Consequenz (nicht einerlei mit Methode) darin vermisste und namentlich überall die alten naturphilosophischen Irrthümer durchschimmern sah. Bis jetzt ist diese Ansicht Baaders nicht widerlegt worden und ob die Zukunft sie widerlegen wird, ist sehr zweifelhaft. Indessen kann niemand mehr wünschen als wir, dass jene Ansicht durch wissenschaftliche Grossthaten Schellings widerlegt werde, denn über Alles geht uns der wahre Fortschritt der Wissenschaft und selbst aus den Händen des entschiedensten Gegners müsste dieser jedem Besonnenen willkommen sein.

Noch ist aber dieser Gegenstand nicht erschöpft und wir müssen das Verhältniss Baaders zu Schelling noch von einer Seite beleuchten, welche es erst in seiner vollen Wahrheit erscheinen lassen wird und welche uns vielleicht auch nebenbei das Räthsel des langen Schweigens Schellings lösen dürfte.

Durch alle nichttheistischen Gestaltungen der Schelling'schen Philosophie seit dem J. 1795 geht doch ein Zug ursprünglicher Lebendigkeit, ein Streben aus der Abstraktheit des blos Allgemeinen und des blos Individuellen zur Concretheit beider sich zu erheben, so dass ein ganz tiefblickender Geist schon damals die Weissagung einer kommenden Erhebung zu einer theistischen Weltanschauung in Schellings Geiste hätte wagen können und es wäre nicht schwer, wenn es hier der Raum verstattete, die anfangs nur

leise sich ankündigenden Spuren des werdenden Theismus, aber auch deutliche Kennzeichen vorübergehend stattgehabter Rückfälle in Schellings Schriften nachzuweisen, bis im J. 1809 der Durchbruch auf eine bis auf einen gewissen Punkt entscheidende Weise eintrat. Wir behaupten also nicht, dass wenn kein Baader und Böhme oder beide nicht da gewesen und auf Schelling gewirkt hätten, dieser Forscher sich nie zum Theismus, soweit dies wirklich geschah, erhoben haben würde.

Wir behaupten blos, dass thatsächlich jene Erhebung nicht ohne Einfluss Baaders und durch diesen Böhme's stattgefunden habe und es versteht sich von selbst, dass ein solcher Erfolg nicht eingetreten wäre, wenn die geniale Natur Schellings nicht von Innen heraus und im Verfolg tiefer Ueberlegungen dazu ohnehin gedrängt hätte. Nur hat sich bei dieser Erhebung ein Unglück zugetragen, welches, entsprungen aus einer tiefgewurzelten Selbsttäuschung, nach unsrer Ueberzeugung für die gesammte Weiterentwicklung der Schelling'schen Philosophie verhängnissvoll geworden ist und leicht den tiefliegenden Grund bilden möchte von der unwarteten Erscheinung, dass Schelling seit dem J. 1812 kein bedeutendes philos. Werk mehr ans Licht gestellt hat, warum er von Periode zu Periode der Welt Decennien hindurch gewaltige Offenbarungen versprach, drucken liess, das Gedruckte wieder zurücknahm und vermuthlich vernichtete, warum er es bis zur rechtswidrigen Veröffentlichung seiner Collegienhefte kommen liess, nachdem er unbegreiflicher Weise den Ruf nach Berlin angenommen hatte ohne doch sein längstversprochenes Werk erscheinen zu lassen, wodurch allein, wenn es überhaupt möglich war, der drohende Schiffbruch verhindert werden konnte, und warum er, nachdem eine ganze Fluth von Schriften über seine Berliner Vorlesungen meistens in gegnerischer Haltung erschienen war, fort und fort in stolzem Schweigen nicht ohne neue Versprechungen beharrte. In der That, wer sollte sich nicht darüber verwundern, dass ein Mann von Schellings Genialität von dem Zeitpunkte an, wo er noch im Lebensalter von den mittleren dreissigen stehend eine in ihrem Kerne so grossartige Weltanschauung errungen hatte, die ihrer Natur nach zur freudigsten Entfaltung und Entwicklung drängen musste, plötzlich wie von einem Dämon gefesselt als Schriftsteller verstummt und bis auf wenige vereinzelte Laute stumm bleibt bis in das höchste Lebensalter, welches nicht viel Entschlüsse mehr übrig lassen dürfte. Wer würde nicht die unermesslichsten Wirkungen und Folgen erwartet haben, wenn Schelling aus dem erreichten Grundprincip heraus mit gleicher Lebendigkeit, gleichem Reichthum

des Geistes und gleich bezaubernder Gewalt der Sprache die Tiefen des Theismus nach allen Richtungen hin entwickelt und die sämmtlichen Zweige der Philosophie im theistischen Geiste ausgebildet hätte, so wie er mit bewunderungswürdiger Kraft vorher den Pantheismus auszubilden bestrebt war. Durch welches Verhängniss sind wir um diese grossartige Wirksamkeit Schellings, wozu ihn jeder Kenner befähigt halten musste, gekommen? Gleichgültigkeit gegen die Interessen der Wissenschaft und der Religion kann es nicht gewesen sein. In der äussern Lage Schellings ist ein Erklärungsgrund nicht aufzufinden. Das Räthsel dürfte sich lösen, wenn wir Folgendes in Erwägung ziehen.

Hatte sich Schelling seit seiner Schrift vom Ich (1795) überall unumwunden gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes ausgesprochen, so durfte er dies nicht vergessen, als er sich zur Anerkenntniss der Persönlichkeit Gottes in seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit erhob. Da er aber dies nicht mit einem Schlage vollbrachte, sondern sich durch allmälige Annäherungen zu diesem Wendepunkte fortbildete, so verfiel er der Selbsttäuschung, als ob er im Grunde von Anfang an nichts Anderes gewollt oder doch angestrebt habe, als was er nun erreicht hatte *)

*) Doch darf nicht übersehen werden, dass Schelling in seinen naturphilosophischen Entwürfen von 1806, welche (die Rede über die bildenden Künste (1807) abgerechnet), ungefähr gleichzeitig mit der Streitschrift gegen J. G. Fichte unmittelbar den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (v. 1809, wohl schon im J. 1808 entworfen) vorausgingen, fester als je sich in den Pantheismus verrannt hatte, und insofern der entscheidende Umschwung ein beziehungsweise rascher gewesen sein muss. Vermuthlich hat der persönliche Umgang mit Baader hierauf Einfluss gehabt und das Studium der Werke J. Böhme's, vielleicht auch Oetingers hat wohl den Umschwung entscheidend herbeigeführt. Dass aber zu derselben Zeit, wie unter der Decke schlummernd, bereits tiefere Regungen im Geiste und Gemüthe Schellings vorgingen, bezeugen die denkwürdigen Aeusserungen desselben in der Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre (Tübingen, Cotta, 1806). Der rein wissenschaftliche Inhalt dieser Schrift stimmt zwar mit den naturphilosophischen Aphorismen aus demselben Jahre vollkommen überein und ist, wie wir oben gesehen haben, ganz pantheistisch, allein gegen Ende derselben tönen uns Klänge entgegen, die aus einer andern, als der Welt des Pantheismus zu kommen und in eine andre hinzurufen scheinen. Im Grunde zwar sollte sich kein Verständiger darüber wundern, dass der Pantheist Sinn und Interesse für Mystik zeigt. Denn auch der Pantheismus aller Formen ist Mystik. Die Frage ist nur, ob er eine gesunde, und nicht eine krankhafte, falsche Mystik ist. Obgleich nun namentlich Schelling von Anfang an lebendigen Sinn für die Mystik an den Tag legte, so muss man

und trotz dem, dass er in der Schrift vom Ich mit dürren Worten gesagt hatte: Im endlichen Ich ist Einheit das Bewusstseins, d. h.

---

doch erstaunen, aus dem Munde des entschiedenen Pantheisten, der Schelling denn doch damals war, Aeusserungen, wie folgende zu vernehmen:

»Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, dass unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und dass die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirklich gegolten hat, kein Schritt ausserhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen (eine Randglosse Baaders sagt: dieser Gränzpfahl hiess: Mystik) und bemerke nur, dass selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniss mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schüler verdrängt und auf allen Werkplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indess die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen. — So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolze reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, dass er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt dass jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nun wer schon klüger sei, als jene, meint Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, und dünkt sich also gar viel klüger wie sie: dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen seinen Büchern zusammengenommen, die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannten Schwärmer kund gibt..... Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schrif-

Persönlichkeit: das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit (Phil. Schriften I, 55), trotz dem, dass er diesen Text in allen seinen spätern Schriften, in denen diese Frage zur Sprache kam, in verschiedenen Wendungen und Variationen, aber immer bestimmt und unzweideutig wiederholte, konnte er doch im unverkennbarsten Widerspruche damit in den Untersuchungen über d. m. Freiheit S. 505 sich äussern: »In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie sie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt: wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, dass dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?« Niemand wird läugnen, dass der Anfangspunkt nicht das Ganze ist, allein die frühere Lehre Schellings von Gott kündigte sich nicht als den Anfangspunkt derselben, sondern als die ganze Lehre von Gott an und nach derselben war es widersprechend Gott als Gott Persönlichkeit beizulegen, und

---

ten bisher nicht ernsthaft studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen. — Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniss, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheiten, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muss aufhören und alles zusammenfliessen zu einem grossen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniss haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt — überlassen haben zu erkennen, zu ergründen, diess eben muss auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.« S. 154—157.

folglich kann die neue Lehre, wonach das wahre Wesen Gottes nichts Anderes, als Persönlichkeit ist, und wonach die Persönlichkeit Gott nicht ohne Widerspruch abgesprochen werden kann, nicht als die weitere (wills Gott consequente) Entwicklung der früheren Lehre gelten, wenn gleich sie Niemand als weitere Entwicklung des Schelling'schen Philosophirens bestreiten wird. Zu dieser tiefgehenden Selbsttäuschung gesellte sich in der bestimmten Fassung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit von vornherein ein grosser, wichtiger und verhängnissvoller Irrthum, welcher mit der genannten Selbsttäuschung in genauem Zusammenhang steht. Wähnte nämlich Schelling jetzt nur vollends entwickelt zu haben, was er früher mit Bewusstsein angelegt, so stellte sich natürlich zugleich als Kehrseite die falsche Vorstellung ein, dass der neue Standpunkt den früheren nicht streng und schlechthin ausschliesse, sondern sich ihm nur einordnen müsse. So kam es, dass Schelling naturalistische und pantheistische Vorstellungen zu dem erfassten Theismus herzubrachte und indem er dieselbe ohne Widerspruch mit dem theistischen Princip verbinden und ausgleichen zu können meinte, seinen Theismus durch pantheistische Vorstellungen und seinen Pantheismus (nach seinem Werthe als Versuch eines consequenten Systems betrachtet), durch theistische Elemente verdarb, so jedoch, dass unläugbar der Theismus wenigstens als Tendenz in Schellings Geiste herrschend wurde über die Reste pantheistischer Vorstellungen und Irrthümer. Schelling unterschied (und hatte schon früher unterschieden) mit Recht zwischen dem Wesen, sofern es existirt und dem Wesen sofern es blos Grund von Existenz ist. Nach Schelling (Philos. Schriften I, 428) kann dieser Grund kein blosser Begriff, er muss vielmehr etwas Reelles und Wirkliches sein. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Der Grund geht vor dem Wesen, sofern es existirt, vorher. Allein dies Vorhergehen ist weder ein Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andre und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht, aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Es ist hier der Ort nicht, auf eine weitere Darstellung und Kritik des Details dieser Entwicklungen Schellings

einzugehen. Es genügt hier im Allgemeinen zu bemerken, dass sie sich dadurch charakterisiren, dass sie die Lebensmomente des göttlichen Geistes nicht bestimmt und hinreichend von der Weltentwicklung oder der Schöpfung unterscheiden und hiemit den pantheistischen Irrthümern trotz der Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes sich nicht entziehen, da doch sobald der Begriff der Persönlichkeit Gottes vollständig gedacht wird, alle Vermischung mit dem Geschöpflichen beseitigt, ja unmöglich ist. Auch bleibt das Böse nach Schelling trotz aller Behauptung der Freiheit doch nothwendig und schon dies zeigt, dass der Dualismus trotz allen Versicherungen des Gegentheils nicht wahrhaft und bis auf die Wurzel von Schelling überwunden wurde *). Nicht darin liegt der Irrthum Schellings, dass er von einer Natur in Gott spricht, nicht darin, dass ihm die ewige Natur der Grund, die Bedingung des Existirens (der Selbstoffenbarung) Gottes ist, (nicht der Grund des Seins Gottes an sich selbst), nicht darin, dass ihm die aus der Einheit Gottes sich scheidende Dualität des Idealen und Realen die Bedingung der vermittelten aktuosen Einheit, Harmonie und Vollendung des göttlichen Geistes ist, sondern darin, dass ihm jene Scheidung schon Schöpfungsprocess, dass ihm die Schöpfung und die Vollendung der Schöpfung Bedingung der Vollendung Gottes, dass ihm denn doch die Schöpfung und somit die geschaffene Welt die Existenz Gottes selbst ist. Nicht mehr zwar ist ihm das endlose Erkennen der endlichen Wesen das (aktuelle) unendliche Selbsterkennen Gottes, sondern in Gott als der unendlichen Einheit erzeugt sich ewig eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt und diese Vorstelleng ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst, sie ist der Verstand, das Wort jener Sehnsucht und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet und, von der Liebe bewogen, das Wort ausspricht, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird. Aber diese Vorstellung, dieses Wort, dieser Verstand, dieser Geist und Wille ist erst nur innerlich, ideal, magisch, und wird auch äusserlich, real, wirklich, und hiemit als Einheit des innerlichen und äusserlichen, des idealen und realen Erkennens, Wollens und Seins nur durch die Schöpfung, so dass

*) Schellings Philos. Schriften I, 465. Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche S. 120 u. 103.

Gott erst durch die und in der Schöpfung seine aktuelle Existenz hat, und zwar vollendet erst mit der Vollendung der Schöpfung *). Hiemit aber hat Schelling die Tiefe der Lehren Böhme's und Baaders nicht erreicht, indem diese Forscher nachwiesen, dass Gott seine Existenz nicht in der Welt habe, dass Gott der Welt zu seiner ewigen Selbstoffenbarung nicht bedürfe, dass Gott vielmehr seine Vollendung ewig in sich selbst habe und er ohne alle Schöpfung schon ewig die Einheit, Coincidenz und Indentität seines magischen, inneren, idealen Erkennens, Wollens und Wirkens und Seins mit seinem verwirklichten, äusseren und realen Erkennen, Wollen, Wirken, und hiemit Sein sei, die Schöpfung aber nur ein freies universales Nachbild seines in sich vollendeten Daseins. Dabei übersehen diese Forscher nicht, dass Gottes geschöpfliche Offenbarung erst mit der Vollendung der Schöpfung vollendet und dass erst dann in diesem Sinn Gott, wie die h. Schrift sagt, Alles in Allem sei **) (ohne Wesensvermischung mit dem Geschaffenen). Nur einige, höchst wichtige Stellen aus dem sechsten Hefte der Fermenta cognitionis (1825) sei es erlaubt zur vollständigen Beleuchtung dieses Sachverhaltes hier mitzutheilen und wir glauben dieses um so weniger unterlassen zu dürfen, je geringer unser Vertrauen ist, dass sie die nöthige Beachtung fänden, wenn sie den Lesern nicht bequem vor die Augen gebracht würden. Mehreremal, sagt Baader (Fermenta cognit. VI, S. XVIII), mit genialstem Tiefsinn, hat man in J. Böhme's Dualismus des Geistes und der Natur nur die neuere Identitätslehre (Identität des Wissens und Seins) zu sehen gemeint, obschon J. Böhme, sich sowohl gegen Vereinerleiung, als gegen Trennung des Geistes und der Natur verwahrend, für deren Identität als jene des intelligenten und nichtintelligenten Thuns erklärt eine Identität des übernatürlichen und natürlichen Thuns, welche sich in jeder Funktion des menschlichen Lebens nachweisen lässt, nämlich im Erkennen als Identität

---

*) Schellings Philosophische Schriften I, 433 u. 434. Antwort auf das Sendschreiben Eschenmayers an Schelling in der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, S. 95.

**) J. Hamberger Leben u. Lehre J. Böhme's. — J. Böhme's sämmtliche Werke H. v. Schiebler IV, 467—493 u. sonst. Baaders Vorlesungen über speculative Dogmatik und Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme und Theologumena S. 632—653, bes. 662. des vorliegenden Buches und sonst an vielen Stellen seiner Schriften. Vergl. auch die Theosophie Fr. Lhr. Oetingers nach ihren Grundzügen von Dr. C. A. Auberlen. Mit einem Vorwort von Rothe (Tübingen, Fues 1847) S. 180—181 u. S. 661—665.

(d. h. als Unterschiedenheit und Ungetrenntheit) des Wissens und des Sinnes (denn sinnenfrei, nicht sinnenlos soll das Erkennen sein), im Wollen als Identität des Wollens und Begehrens, endlich im Wirken als die Identität des, wie J. Böhme sagt, anschaffenden Wortes (Verbum) und der schaffenden Naturmacht (Fiat). Wenn nun schon Schelling das grosse Verdienst sich erworben hat, den Begriff der Natur gegen den neuern verstandlosen, weil naturlosen Verstandes- oder Geistesbegriff wieder vindicirt zu haben, so wie Hegeln das Verdienst gebührt, nachgewiesen zu haben, dass der Geist kein Unmittelbares ist, sondern dass er nur durch Vermittelung (Aufhebung eines Anderen, nämlich der Natur) ent- und besteht, und dass der Geist diese Natur darum weiss und ihrer gewaltig ist, weil er von ihr geschieden oder naturfrei ist, so erscheint doch wieder in Schellings Lehre die Natur als etwas vor dem Geiste *), in Hegels Lehre letzterer als etwas nach der Natur Bestehendes, und die wechselseitige ewige Voraussetzung beider, sohin ihre wahre Identität, wird in beiden Lehren minder festgehalten, als in J. Böhme's Lehre, welcher noch überdies beider Hervorgehen aus, so wie ihr Wiederineinandergehen in die Einheit nachweiset, und somit jene in andern Doktrinen gleichsam fixirtgebliebene polarische Spannung beider löset. Wenn endlich Schelling mit J. Böhme die Natur mit Recht hier als Producirendes (als Kraft, Physis) und nicht, wie Hegel, als Produkt begreift, so hat doch nur J. Böhme klar nachgewiesen, wie der durch Aufhebung der Naturmacht ent- und bestehende Geist doch wieder nicht

*) Es versteht sich, dass auch Baader hier nicht an ein zeitliches Vor oder Nach denkt, sondern dem Begriffe nach. Allein gerade die Ordnung und Stellung der Momente dem Begriffe nach ist von der entscheidendsten Wichtigkeit und zugleich auch die Zeitfolge der Momente bestimmend (wo von Zeitfolge die Rede sein kann). Wie richtig Baader schon damals Schellings Lehre beurtheilte, offenbarte sich später noch deutlicher in des Letzteren Lehre von dem unvordenklichen Sein in Gott, dem Sein, welches in Gott allem Denken zuvorkomme, dem blinden Sein, in welches Gott sich nicht etwa erst entäussert, sondern in welches er schon ewig entäussert ist und durch dessen Aufhebung Gott erst zu sich als Geist kommt. Es bessert nichts an dieser grundverkehrten Lehre, wenn Schelling aus diesem Process alle Zeitfolge entfernt wissen will, denn immer entspringt nach ihr, wenn auch auf ewige Weise, das Licht aus der Finsterniss, das Bewusstsein aus dem Bewusstlosen, der Geist aus der Natur. Wenn das Ursprünglichste eines Wesens das Wesen dieses Wesens selbst ist, so ist also nach Schelling das Wesen Gottes Finsterniss, Bewusstlosigkeit, blindes Sein, Natur, wenn auch zu Licht, zu Bewusstsein, zu Geist erhoben.

unmittelbar producirt (sich verwirklicht), sondern nur mittelst dieser durch ihn wieder erregten Natur, als seiner Basis, welche letztere sohin als wirkend gleichfalls kein Unmittelbares in Hegels Sinn, sondern wieder ein durch den Geist Vermitteltes ist.« Vergl. Ebend. VI. S. 32, 34, 41, 47, dann I. 2—6, 20—24, II. 23, III. 12, 28, IV. 5—9, 36, 41, V. 15, 26, 56—61, 66, 79 ff. 82. In den spätern Schriften Baaders finden sich überall weitere Ausführungen dieser Ideen. Vergl. besonders noch die in diesem Bande enthaltenen Vorlesungen über J. Böhme's Ph. und Th. und unsre Schrift: Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (1835), eine Schrift, die von Pharisäern und Sadducäern gleich sehr angefeindet als nicht verstanden wurde, und die wir selbst herzlich gern durch gelungenere Ausführungen übertroffen sehen möchten, wiewohl uns, wie es scheint, solche Arbeit selbst überlassen bleiben wird. Wem es Ernst mit deren Verständniss ist, der wird sich durch Vergleichung mit der Abhandlung: Der immanente Lebensprocess Gottes etc. in unserer Vorhalle (S. 126—156) gefördert finden.

Die späteren Darstellungen Schellings laboriren an denselben Grundmängeln und Irrthümern, so dass dieser Denker weder von dem Theismus zu Gunsten des Pantheismus, noch von dem Pantheismus zu Gunsten des Theismus sich ganz und völlig loszuringen vermag, und mit der Titanenarbeit beschäftigt, den Theismus ohne entschiedene Unterordnung des Pantheismus mit diesem vermitteln, das Unvereinbare vereinen zu wollen, nicht blos Recht haben will, Pantheist gewesen und Theist geworden zu sein, sondern sogar, Theist und Pantheist zu gleicher Zeit zu sein. Es würde uns nicht im mindesten wundern, wenn alle die, welche mit den späteren Lehren Schellings unbekannt sind, unsre Behauptung unglaublich finden würden, und wir gestehen, dass wir unsern eigenen Unglauben daran nur schwer und durch oft wiederholte Betrachtung und Vergleichung der nicht wegzuläugnenden Aeusserungen Schellings bezwungen haben. Die Beweise für den ersten Theil der ausgesprochenen Behauptung finden sich in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, in Schellings erster Vorlesung in Berlin (Stuttgart und Tübingen, Cotta 1841) S. 18, in der beurtheilenden Vorrede zu der Beckers'schen Uebersetzung der Schrift von V. Cousin über französische und deutsche Philosophie (Stuttgart und Tübingen, Cotta 1834) S. XIII. und in dem Vorworte zu den nachgelassenen Schriften von H. Steffens (Berlin, Schröder 1846) S. XIII. Auch sprach Schelling in seinen Vorlesungen von

den Entwicklungsstufen seines Philosophirens kaum anders, als ob sie mit infallibler Nothwendigkeit durchlaufen worden wären und in der ersten Vorlesung in Berlin gibt Schelling nur da zu, gefehlt zu haben, wo er von einem Fehlen Aller sprechen zu können glaubt (S. 17) und grossmüthig hinzusetzt: »Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.« Welchen Irrthum hätte Schelling Baader denn je nachgewiesen? So oft Schelling in seinen Schriften von Baader spricht, geschieht es nur in rühmender und beifälliger Weise, sowie Verstand und Gefühl Schelling sagen musste, dass der innerste Geist der Lehre Baaders und der Geist seiner Lehre toto coelo verschieden seien. Weder zu jener Zeit, noch in der späteren würde Schelling jemals gewagt haben, in einer Schrift gegen Baader aufzutreten, er wusste oder fühlte wohl, dass ihn dieser überlegene Geist wissenschaftlich zermalmen würde.

Die Wahrheit des zweiten Theils unserer Behauptung, dass Schelling Recht haben will, zugleich Theist und Pantheist zu sein, geht hervor daraus, dass Gott nach ihm Persönlichkeit sein soll und doch zugleich das Universum die Wirklichkeit Gottes. Allein ist Gott Persönlichkeit, so ist die Welt nicht die Wirklichkeit Gottes, weil ein persönliches Wesen wohl nach Aussen wirken und Werke schaffen, aber nicht seine eigne Wirklichkeit ausser sich haben kann, und ist die Welt die Wirklichkeit Gottes, so ist Gott nicht Persönlichkeit, weil ein persönliches Wesen nicht aus einer Unendlichkeit entstehender und vergehender, bewusstloser und bewusster Wesen bestehen kann. Dies beweist, dass Schelling den Theismus zwar erstrebt, aber nicht in Wahrheit erreicht, und folglich doch wieder in Pantheismus und da aller Pantheismus im Grunde doch nur Naturalismus ist, in Naturalismus zurücksinkt *)

*) Die neuere Schelling'sche Gotteslehre kann von Niemand richtig beurtheilt werden, der nicht zum Verständniss der Tiefen J. Böhme's vorgedrungen ist. Daher die meisten Beurtheiler fehl greifen und kaum eine Ahnung von den Schwierigkeiten haben, welche Schelling mit genialem Blicke zwar erschaut (worin er, wie schon gesagt, eminent und einzig in seiner Art ist), aber ohne ächte Vertiefung in Böhme's Geist, mit blos titanenhafter Kühnheit der geistigen Combinationen nicht zu heben vermag. Mit hoher Wahrheit und tiefer Einsicht hat Sengler (Idee der Gottheit I. 171 ff. 521—565, II. 204.) gezeigt, dass Schelling keineswegs den ganzen, tiefen Sinn der Theosophie J. Böhme's erfasst und weiter gebildet hat, und, dass das Wesen und die Natur Gottes bei J. Böhme viel tiefer gefasst und

Was Wunder, dass ein solcher Mann als Schriftsteller so gut wie verstummt ist, was Wunder, dass er beständig hoffend, das

---

bestimmter unterschieden sei, als bei Schelling. Wenn er aber auch J. Böhme noch einigermassen im Naturalismus befangen sein lässt und wenn er Gleiches bei Baader voraussetzend sagt: »Franz Baader hat J. Böhme's Lehre von Gott zwar weniger selbständig, aber dafür auch treuer aufgefasst;« so beweist er hiemit nur, dass sein Verständniss Böhme's und Baaders noch Manches zu wünschen übrig lässt. Vor Allem wäre es mehr als sonderbar, wenn die tiefere Einsicht Baaders in die Lehre Böhme's mit geringerer Selbständigkeit, die geringere Einsicht Schellings dagegen mit grösserer Selbständigkeit verknüpft gewesen sein sollte. Nach unsrer wohlerwogenen Ansicht bewährt die tiefere Einsicht die grössere Selbständigkeit des Denkens und des Geistes, und wie die Uebereinstimmung mit einem andern Denker nicht Unselbständigkeit beweiset, so beweiset die Abweichung von den Lehren Andrer auch keine Selbständigkeit. Bei einem Geiste von der Eigenthümlichkeit J. Böhme's kann die »treue Auffassung« nur dem selbstthätigsten, selbständigsten, genialsten und tiefsten Forschen gelingen, und die unbestreitbare Thatsache, dass das ganze und volle Verständniss Böhme's, des schwersten aller Forscher, nur Baader gelungen ist, und ihm einzig und allein, zeigt ihn in der höchsten Selbständigkeit seiner energievollen Persönlichkeit. Sengler gibt zwar zu, dass Baader J. Böhme tiefer und richtiger, als jeder andre Forscher verstanden habe, aber er glaubt Baader habe über Böhme hinausgehen sollen und müssen, um die volle Erkenntniss des Wesens und der Persönlichkeit Gottes zu erreichen. Nach Böhme und Baader vermittle das Wesen Gottes als Persönlichkeit oder als persönliches Wesen sich durch die Natur Gottes, also nicht rein aus, durch und in sich selbst und so aus, durch und in sich die Natur. Die Vermittlung jenes in ihm sei nur eine magische, keine leb- und leibhafte, d. h. eben keine sich selbst objektive und so reelle. Desshalb könne auch aus ihm keine reelle Natur abgeleitet werden. So lange aber das Wesen der Persönlichkeit nicht an und für sich bestimmt sei, sondern nur durch die Natur bestehe, so lange sei der Geist immer nur Naturgeist und es sei so lange auch kein wahrer Idealismus, sondern immer nur idealisirter Naturalismus möglich. Diese Bezeichnung passt vortrefflich auf den idealistischen Pantheismus und den zum Naturalismus zurücksinkenden Halbtheismus Schellings, ganz und gar nicht aber auf Böhme und Baader. Denn nach der richtig erfassten Lehre dieser beiden Forscher ist der Geist Gottes die Mitte, das Centrum, die übergreifende und allbestimmende Einheit seines inneren und äussern, magischen und reellen Erkennens, Wollens, Wirkens und hiemit Seins. In dieser concreten Einheit sind das Innere und das Aeussere, das Magische und das Reelle nur aufgehobene, wenn gleich zugleich bewahrte Momente, in ihrer Trennung sind sie gar nicht, so wenig, als in ihrer Ununterschiedenheit, sondern nur in ihrer unterscheidenden Einheit und einigenden Unterscheidung. Gott als Geist ist daher allerdings durch seine ewige Natur vermittelt, aber er ist wie das aufhebende, ebenso auch das setzende Princip

letzte Wort des Räthsels werde ihm nächstens über Nacht sich noch darbieten, beständig sein baldiges Herausrücken verkündigt, sobald es aber darauf und daran kommt, aber und abermal zurückhält? Welche Bewegung der Wissenschaft könnte Schelling veranlassen, wenn er auch nur seine Werke sammeln und mit Offenheit und Rückhaltlosigkeit den, was auch daran zu tadeln sei, ewig denkwürdigen Entwicklungsgang seines Geistes darlegen wollte! Aber auch dazu kann er sich nicht entschliessen und wird er sich vermuthlich nicht entschliessen können, bis auf diesem Schauplatz des Wirkens für ihn eine Entschliessung überhaupt nicht mehr möglich sein wird.

Man sieht übrigens wie hoch uns Schelling trotz unsrer Einwendungen steht. Vielleicht ist seit die Welt steht, kein Denker aufgetreten, in dem der innere Kampf des Pantheismus und Theismus in grossartigerer Weise gekämpft worden ist, und in dem er eine grössere Bedeutung gehabt hätte, als in diesem unstreitig ausserordentlichen Geiste.

Endlich kann streng erwiesen werden, dass Schelling von keinem andern Standpunkte aus trotz seiner Irrthümer eine so hohe Bedeutung gewinnt, als gerade vom Standpunkte der Philosophie

---

seiner ewigen Natur. Die berechtigte, wahre Forderung Senglers, dass der Geist als Princip der Natur gefasst werde, ist hiemit von Böhme und Baader erfüllt, zugleich aber entgehen diese Forscher gründlich der Gefahr, die Natur völlig aus Gott hinauszuwerfen, und hiemit zu dem natur- und kraftlosen Gott des einseitig spiritualistischen Theismus zurückzusinken. Unmöglich kann Sengler die Bestimmung Gottes zur Natur aus der für sich fix und fertigen Persönlichkeit Gottes ableiten wollen. Denn ausserdem, dass auf diese Art die Natur (wenn sie dann noch denkbar wäre) völlig aus Gott hinausgeworfen würde, und Sengler weiss besser, als tausende, welche Consequenzen dies nach sich zöge, wäre auch die Ableitung einer Natur aus Gott (sei sie unendlich oder endlich) völlig unmöglich und undenkbar gemacht. Es ist zum Verwundern, dass die Vertreter des naturlosen, spiritualistischen Theismus nicht zu merken scheinen, dass ihnen Berkeley längst die Consequenz ihres Princips dargelegt hat, indem er zeigte, dass ein Gott, der nichts weiter als ein blos denkendes Wesen wäre, auch nichts weiter als Vorstellungen und Gedanken hervorzubringen vermöge. Wenn aber Sengler diesen Irrweg sicher erkennt und durchschaut, dann kann seine Forderung nur die von uns bezeichnete sein und diese ist unwiderleglich von Böhme und Baader erfüllt. War dies schon aus den früheren Schriften Baaders zu erkennen, so geht es zum Ueberfluss aus den mehrerwähnten höchst wichtigen Vorlesungen über Böhmes Theologumena und Philosopheme (Siehe das vorliegende Buch S. 582 — 653.) hervor und wird im dreizehnten Bande der sämmtlichen Werke Baaders die vollgültigste und umfassendste Bestätigung finden.

Baaders aus. . Sowohl dem abstrakten, spiritualistischen und naturlosen Theismus, als dem Pantheismus aller Formen kann Schelling nur als eine gebrochene Geistesgestalt erscheinen, den Einen als ein durch Pantheismus verdorbener Theist, den Andern als ein durch Theismus verdorbener Pantheist, beiden als eine zweideutige Halbheit, die sich vergebens bemüht, nach der genialen Schöpfung eines ersten ph. Systems, noch durch die Schöpfung eines zweiten Epoche zu machen. Vom Standpunkte der Philosophie Baaders aus dagegen erscheint Schelling als die geistige Riesengestalt, welche in Folge der ersten Kampfversuche in die Gewalt des Pantheismus gefallen sich heldenmüthig ermannt und die Ketten sprengend nahe daran ist, das Ungethüm des Pantheismus völlig niederzuwerfen, aber von den im Kampfe empfangenen Wunden der Kraft beraubt wird, den letzten Stoss zu führen, jedoch noch kräftig genug bleibt, dem Gegner nicht zu unterliegen. Ob er sich aber noch ermannen wird, wer weiss das, wenn gleich zu besorgen ist, es werde nicht geschehen? Doch im schlimmsten Falle könnten neue Streiter aus dem Blute des Riesen erstehen und den Kampf glücklich zu Ende führen. In diesem Sinne wird Schellings neue Lehre, wie der Recens. will, eine Zukunft haben, aber wahrhaft bedeutend wird sie erst werden, wenn sie sich von den tiefgreifenden Irrthümern reinigt, von welchen sie noch behaftet ist. Der Grundgedanke des Schellingschen Philosophirens, die Verbindung der Naturweisheit mit der Gottesweisheit, somit die Fassung des Begriffs der Natur in Gott, wenn man absieht, wie derselbe im Besonderen von Schelling gestaltet und entwickelt werden wollte, ist dasjenige, was Schelling mit Baader gemeinschaftlich ist und was sie trotz der noch bestehenden Differenzen in der besonderen Ausführung näher mit einander geknüpft, als irgend zwei andre gleichzeitige Philosophen je miteinander verknüpft waren. Denn wenn auch andre Philosophen der neueren Zeit von einer Natur in Gott reden, wie Krause, J. H. Fichte, Molitor, Ph. C. Fischer, Sengler und Andre, so sind ihnen hierin doch Baader und Schelling vorausgegangen, wenn gleich diese späteren Philosophen die Natur in Gott richtiger und tiefer gefasst haben, als Schelling, der weder J. Böhme, noch Baader je vollkommen verstanden hat. Wie gar nicht Baader sich selbst widersprach oder Schelling huldigte, inwiefern derselbe noch Pantheist war oder noch pantheistische Irrthümer in seinen Theismus mitherübernahm, sondern nur Beifall zollte, so weit derselbe wie er einerseits den Pantheismus wenigstens der Absicht nach überschritten hatte, doch andrerseits sich dem naturlosen, Theismus Jacobi's entgegenstellte, davon kann

sich Jeder überzeugen, der im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen Jacobi's unter andern folgende Aeusserungen Schellings lieset: — »Denn dieser (der Theismus) kann so wenig, als Gott selbst einen Gegensatz ausser sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren lässt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. Sie eben muss alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und gleichwie nach Einigen, in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schaar zu unterwerfen, so müsste vor dem wahren Theismus, wenn er in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten.« (S. 64—65.) Dann: Darin eben — in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann — ebendarin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus. Der wahre Theismus kann nicht anders, als selbst göttlich sein, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschliessen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott sein könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. (S. 88.) Endlich: »Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniss der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der grosse Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden musste. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien?« (S. 92—93.) »Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, dass, es keine wissenschaftliche Erkenntniss Gottes gibt, sondern, dass wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart unmöglich finden müssen? — Das wäre Theismus, das Meisterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, »den Er sich selbst zu schaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geist einhauchte,« für so dumm zu halten, dass man sagen dürfte, (S. 168 der Jacobischen Schrift) unmöglich sei ihm darzuthun, dass die Natur — die Ihrige (Jacobi's) versteht sich, diese unter unsre Füsse erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, dass sie nur Werk und Geschöpf sei,

unmöglich also sei ihm, den plumpesten Fetischismus roher Wilder mit dem Verstande zu widerlegen? O dass er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete!« — S. 129—131.

Wenn Baader solchen herrlichen Aeusserungen Schellings seine Zustimmung und seinen Beifall aussprach, so gereichte es ihm nur zur Ehre, konnte aber nicht entfernt ihm etwas an dem Rechte der Priorität der christlichtheistischen Grundideen entziehen und noch weniger ihn der Theilnahme am Pantheismus schuldig machen. Wenn Behauptungen solcher und ähnlicher Art sogar von Verehrern und Bewunderern Baaders ausgehen, die man doch für Kenner seiner Schriften, auch der frühern, sollte halten dürfen, darf man sich da noch verwundern, wenn fernerstehende Philosophen und Geschichtschreiber der Philosophie immer noch fortfahren, die alten Irrthümer und Vorurtheile in Betreff Baaders aber und abermal zu wiederholen? Darf man da es Ernst Reinhold z. B. sosehr verargen, wozu man ausserdem sehr geneigt sein müsste, wenn derselbe im J. 1849 in der dritten Auflage seines Lehrbuches die Geschichte der Philosophie (Jena, Mauke) sich selbst nachschreibend Baader noch immer ohne Umstände unter die Schüler Schellings einregistrirt? Das ist zwar arg, denn um sich selbst noch im J. 1849 ein so glänzendes Zeugniss der Unkunde auszustellen, dazu gehörte nicht weniger, als ausser dem Ignoriren der Schriften Baaders selbst das völlige Ausserachtlassen alles dessen, was J. H. Fichte, Hamberger, Fischer, Sengler, Lutterbeck, Schlüter, Hoffmann, Martensen, Varnhagen v. Ense, Biedermann, Marheineke *), Rosenkranz **), ja was Schelling und

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Jahrgang 1827, Nr. 187 und 188. LXXIII.

**) Wenn auch nicht alle diese Forscher unseren Philosophen rein und ganz erkannt haben, so konnten doch Reinhold und Andre durch sie zu einer unbefangeneren und objektiveren Auffassung und Beurtheilung hingeführt werden. Auch Rosenkranz bedarf freilich gar mancher Berichtigung, so z. B. wenn er (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Jahrg. 1831. XXVIII.) meint, Baader habe keinen Begriff von dem gehabt, was Geist eines Volkes heisse, wenn er einen Gegensatz zwischen dem Mystischen und Magischen statuiren und dessen Annahme auch bei Baader voraussetzen zu können glaubt (Studien, I. 177), wenn auch er B. für einen Scholastiker erklärt, und wenn er meint, Baader habe den Versuch gemacht, die Principien der Schelling'schen Naturphilosophie mit den Lehren der römisch-katholischen Kirche zu verschmelzen. (Studien. II. 37.) Hat sich gleich Rosenkranz das

Hegel selbst über Baader gesagt haben. Allein es ist doch noch nicht so arg, als wenn ein Verehrer Baaders selbst ihn der Theil-

---

Verdienst erworben, Baader gegen manche Angriffe z. B. Seebolds, vertheidigt, die Genialität unseres Denkers und seine hohe Bedeutung für die katholische Kirche hervorgehoben zu haben, so hat er sich doch an mehreren Stellen seiner Schriften zu einer etwas gereizten, und keineswegs gerechten Polemik hinreissen lassen. So kann es nur aus einer Gereiztheit erklärt werden, wenn Rosenkranz in seinen Studien (I. 151.) sagen konnte: Fr. v. Baader schrieb, nachdem er »Strauss's Leben Jesu« nur erst durch Zeitungsartikel kannte, schon an Herrn von Malfatti in Wien ein frohlockendes Sendbriefchen, wie sich nun die Hegel'sche Ideologie compromittirt habe und es nach ihr im Wesentlichen mit dem Christenthum nichts sei. Ich nenne dies Verfahren eine wissenschaftliche Perfidie, deren Leichtsinn einem Fr. v. Baader schlecht ansteht. Warum beliebte es ihm denn nicht, sich des Conradischen Buches zu erinnern, das doch auch und noch viel mehr eine Consequenz der Hegel'schen Philosophie ist? Rosenkranz war nicht entfernt berechtigt, anzunehmen, dass Baader das Werk von Strauss nur erst durch Zeitungsartikel gekannt habe. Glaubte er dies aus dem Titel der kleinen Baader'schen Schrift: »auf Veranlassung einer in der allgemeinen Zeitung (10. Januar 1836) enthaltenen Anzeige dieser Schrift« schliessen zu können, so schloss er eben falsch und ohne hinlängliche Prämissen. Ueber ein neues Buch ein Sendschreiben drucken zu lassen, ohne dasselbe vorher gelesen zu haben, solch ein gewissenloses und thörichtes Verfahren hätte niemals von Baader vorausgesetzt werden sollen. Auch ist in dem Schriftchen keine Spur eines Frohlockens darüber wahrzunehmen, dass Hegels Lehre durch dieses Buch comprimittirt sei. Dergleichen Frohlocken war Baader gänzlich fremd und wie überall in seinen Schriften, so entfernt er sich auch hier nicht einen Augenblick von der Sache selbst, d. h. von der wissenschaftlichen Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen, von denen sich Strauss, der Schüler Hegels, bei seiner Kritik leiten liess und der Beleuchtung der Consequenzen, welche aus jenen Voraussetzungen für das Wesen des Christenthums hervorgehen. Zu bedauern ist nur, dass sich Baader an diesem Orte nicht tiefer in die Untersuchung über die Hegel'sche Religionsphilosophie einliess und die besonderen kritischen Untersuchungen von Strauss gar keiner Berücksichtigung würdigte. Ein ähnlicher scharfer Ton geht durch die Aeusserungen von Rosenkranz in seiner Geschichte der Kantischen Philosophie (Kants Werke XII. 484—487) über Baader, eine Schärfe, die bis zur entschiedenen Ungerechtigkeit fortgeht. Da hat Baader viel geistreiche »Einfälle« und einen dialektischen Prickel. Da hat er sich von Andern, besonders von Mystikern und Dichtern viel Wahres gemerkt und weiss es trefflich an den Mann zu bringen etc. Da hat er zwar in der Polemik viel geleistet, aber die wahre Niederlage war freilich immer schon von Anderen, von Fichte, Schelling, Hegel angerichtet (und die Niederlage dieser Philosophen selber, war die auch schon ohne oder vor Baader angerichtet?) Da kommt Baader als kritischer Indianer,

nahme an den pantheistischen Richtungen seiner Zeit beschuldigt, indess der Geist wie der Buchstabe aller, auch der frühern, Schriften Baaders Zeugniss gegen solche Aufbürdung ablegt. Das Aeusserste, was man dem Recensenten zugeben kann, ist, dass in den früheren Schriften unseres Philosophen hie und da ein Wort oder ein Satz gefallen ist, der, urgirt und ausser dem Gesammtzusammenhang betrachtet, nicht gegen alle Missdeutung geschützt ist, dass der oft hervortretende Versuch, seine Gedanken in der Terminologie seiner als Philosophen hervorragenden Zeitgenossen aus-

---

an den Todten oder Verwundeten den Skalpirer zu machen etc. und endlich werden die Fermenta cognitionis als die höchste Politur seines »Jargons« aufgeführt, als ein Werk, das nicht als eine frische That, sondern mehr als die polemische Ausfeilung der Thaten Anderer (Wessen denn nur?) gelten könne. Baader würde vermuthlich, wenn er dies höllenbreughel'sche Schauergemälde zu Gesicht bekommen hätte, darauf geantwortet haben: Tantaene animis coelestibus irae? — In seiner Schrift: Schelling. Vorlesungen etc. (Danzig, Gerhard, 1843) S. 43 sagt Rosenkranz: aus Baaders Schrift über das Pythagoräische Quadrat habe der Unfug mit dem Weltgegendenschematismus seinen Anfang genommen. Er sagt nicht, wer solchen Unfug getrieben und worin er bestanden habe. Wenn aber auch ein solcher wirklich getrieben worden ist, was wir dahin gestellt sein lassen, so würde er immer noch nicht auf die Rechnung Baaders zu setzen sein. Was würde Rosenkranz dazu sagen. Wenn Jemand allen Unfug der Junghegelianer auf die Rechnung Hegels setzen wollte? Uebrigens wundert es uns, dass Rosenkranz diese kleine Schrift Baaders nie zu Gesicht bekommen hat. Denn wenn auch die im J. 1798 ohne Angabe der Verlagshandlung und des Druckorts (übrigens bei Cotta in Tübingen) erschienene Schrift nicht ganz leicht aufzufinden war, so konnte sie ihm doch nicht entgangen sein, wenn er jemals Baaders Beiträge zur dynamischen Philosophie, in welche sie aufgenommen wurde (S. 80—105), auch nur einer flüchtigen Durchsicht würdigte. Wenn ferner Rosenkranz S. 144 von einer von Baader angeregten Triangularisirung des Wissens spricht, so passt eine solche Bezeichnung für die erkenntnisstheoretischen Grundsätze Baaders schlechterdings nicht. Baader kannte wohl eine Philosophie oder Metaphysik der Mathematik, aber nie fiel er in die Verkehrtheit der Versuche, das metaphysische und philosophische Wissen zu mathematisiren. Ein solches Mathematisiren philosophischer Wahrheiten ist auch jene Lehre Baaders nicht, dass die mathematischen Wahrheiten als Symbole höherer Wahrheiten gefasst werden könnten. Denn wenn das Universum Offerbarung einer einigen Uridee ist, so muss sich auch Alles in Allem spiegeln, weil die Uridee in allem Unterschiedenen und Einzelnen gegenwärtig sein muss und folglich die völlige Ergründung einer Sphäre des Universums, ja jedes Einzelnen, die Ergründung des Universums selber wäre, wie Aehnliches nur von einem andern Standpunkte aus auch Schelling schon früher gesagt hat.

zusprechen, nicht überall der Klarheit und Bestimmtheit seiner Darlegungen förderlich war und dass es sich endlich von selbst versteht, dass Baader sich fortschreitend stets mehr und mehr in den Gehalt seiner Ideen vertiefte und stets reichere Schätze daraus zu Tage förderte.

Rosenkranz hat die Behauptungen meiner Vorhalle zur Lehre Baaders in Betreff der Stellung und Bedeutung desselben im Entwicklungsgange der deutschen Philosophie so verstanden, als ob ich für Baader die Stellung vindicire, welche man ziemlich allgemein Schelling einräume *). Nicht also. Ich vindicire Baader einerseits eine niedrigere, andererseits eine höhere Stellung, als Schelling eingenommen hat. Eine niedrigere, inwiefern Schelling es verstanden hat, seinen (viel weniger tiefen) Ideen eine solche (wenn auch nicht streng systematische) Ausführung zu geben, dass sie Epochemachend wirksam werden konnten und wirklich wirksam wurden, indess dies Baader nicht vermocht oder doch nicht wirklich, wenigstens nicht in jener Epoche, vollbracht und darum faktisch nicht Epoche gemacht hat. Eine höhere, inwiefern Schelling an Tiefe des Geistes und der Erkenntniss, an Originalität, durchdringendem Scharfsinn und Consequenz des Denkens weit hinter Baader zurückbleibt und, Baader seinerseits in seinen sämmtlichen Schriften ein zwar nicht äusserlich, wohl aber innerlich vermitteltes System der Philosophie niedergelegt und Deutschland und der Menschheit als Vermächtniss hinterlassen hat, welches seinem Gehalte nach alle bisherigen Systeme der Philosophie überflügelt. Möglich, dass die Wahrheit dieser Behauptung von unserer und der nächstkommenden Zeit nicht erkannt wird, aber sicher kommt die Zeit, und wäre es erst nach Jahrhunderten, wo Baader in seiner ganzen Grösse und Bedeutung verstanden werden wird.

---

*) Kants sämmtliche Werke. Herausgegeben von Rosenkranz und Schubert (Leipzig, Voss, 1840) B. XII. Geschichte der Kant'schen Philosophie S. 485: »Baaders Schüler, F. Hoffmann hat in seiner übrigens sehr interessanten Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders . . . für Baader die Anerkennung derjenigen Stellung gefordert, welche wir Schelling zu geben gewohnt sind. Allein dies ist nur eine Usurpation.« Wir haben im Texte oben gezeigt, dass wir keineswegs für Baader usurpiren wollen, was Schelling gebührt, dass wir aber auch Baader nicht rauben lassen, was sein weit höheres unsterbliches Verdienst ist und bleibt.

III.

Ueber die Bedeutung der Facultäten für die Entwickelung der Wissenschaft.

Rede zum Antritte des Rectorats

1853.

Hochansehnliche Versammlung!

Verehrteste Herren und akademische Freunde!

Am heutigen Tage sind es 271 Jahre, dass der grosse Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn die von ihm nach Ueberwindung grosser Schwierigkeiten in Würzburgs Mauern gegründete Universität feierlich eröffnete. Aus den vollgültigsten Gründen ist die Bestimmung getroffen worden, dass dieser Tag alljährlich durch die Verkündigung des Ergebnisses der Preisarbeiten und die Veröffentlichung der neuaufgestellten Preisfragen ausgezeichnet werde. Wodurch könnte auch das dankbare Andenken an den edlen Stifter unserer Hochschule würdiger gefeiert werden, als durch die Hinweisung auf hervortretende und der öffentlichen Anerkennung oder selbst der Auszeichnung würdig erkannte Früchte der wissenschaftlichen Bestrebungen der akademischen Jugend sowie durch die Aufforderung und Anregung zu künftigen ruhmwürdigen Leistungen?

Doch bevor ich zu dem Act dieser Veröffentlichung schreite, erlaube ich mir, Ihre Aufmerksamkeit für eine kurze Betrachtung zu erbitten, deren Inhalt zwar zu jeder Zeit beachtenswerth sein dürfte, ganz besonders aber im gegenwärtigen Zeitpunkt erwogen zu werden verdienen möchte.

Die Erinnerung an die zweite und dauernde Gründung unserer Hochschule, durch den Fürstbischof Julius im Jahre 1582,

lenkt unsere Gedanken ganz von selbst auf die deutschen Hochschulen überhaupt und die Bedeutung derselben für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Sobald der Deutsche die grosse Schöpfung des Mittelalters, die Hochschulen, aus Italien und Frankreich in den heimischen Boden versetzt hatte, hauchte er auch sofort der kräftig emporwachsenden Pflanzung den deutschen Geist der Universalität ein, und befestigte die Verbindung der philosophischen Facultät mit den besonderen Fachfacultäten zu einem untrennbaren organischen Ganzen. So entschieden widersetzte sich der deutsche Geist jedem Versuche einer Zerreissung dieses organischen Verbandes, dass Hochschulen als Vereine der Fachfacultäten ohne philosophische Facultät, oder vollends eigentliche Specialschulen für Theologie, für Jurisprudenz, oder für die medicinischen Wissenschaften in Deutschland nirgends sich erheben konnten, und dass sogar da, wo besondere Verhältnisse neben den Landesuniversitäten die Gründung von theologischen Schulen nöthig machten, wie bei einigen Akademieen und unseren Lyceen, nirgends eine solche theologische Schule für sich, sondern stets in Verbindung mit einer philosophischen Section ins Leben trat. Die organische Gliederung der Hochschulen in den Gegensatz der philosophischen Facultät und der besonderen Fachfacultäten und die unzertrennliche Verbindung derselben miteinander zu einem lebendigen Ganzen ist der Grundcharakterzug der deutschen Universitäten im Unterschiede von den französischen, die zuletzt in Specialschulen zerfielen, wie der englischen, bei denen die besonderen Facultäten nie sich selbständig aus der allgemeinen Facultät herausbildeten. Diese tiefsinnige Organisation der deutschen Universitäten ist so sehr dem Wesen des deutschen Geistes entsprechend, dass man versucht sein könnte, den Ursprung und die Entwickelung derselben weniger in einem bewussten Gedanken, als vielmehr in einem Vernunftinstinkt der deutschen Nation zu suchen, wenn man nicht wüsste, wie man von Anfang an in Deutschland mit Klarheit erkannte, dass die bezeichnete Organisation vor jeder anderen möglichen den Vorzug verdiene. Schwerlich jedoch dürfte es gleich im Anfange einem auch noch so hervorragenden Manne vergönnt gewesen sein, die ganze und volle Bedeutung dieser Organisation für die Entwickelung der deutschen Universitäten und ihre hervorragenden Leistungen zu überschauen. Streng genommen ist es damals wohl Niemanden möglich gewesen, schon weil die deutschen Universitäten unstreitig auch mit dieser Organisation bei ungünstigen politischen und socialen Einflüssen hätten verkümmert bleiben können, und

nur diess zu behaupten ist, dass sie ohne jene Organisation zuverlässig nicht zu der Bedeutung sich erhoben haben würden, welche sie wirklich errangen. Tiefsinnig muss man diese Organisation nennen, weil sie erstlich die verschiedenen Wissenschaftsgebiete von einander unterscheidet, und weiterhin zu unterscheiden antreibt, sie von einander frei macht, und gleichsam jede auf ihre eigenen Füsse stellt, ohne sie doch zu trennen und zu isoliren, so dass man sagen darf, mit der Entwickelung der deutschen Universitäten habe die Totalität der Wissenschaften entdeckt werden müssen, zweitens aber weil sie den universellsten und tiefsten Gegensatz alles Wissens: das principielle oder philosophische, und das empirische und positive Wissen durch den Gegensatz der philosophischen Facultät und der besonderen Facultäten repräsentirt sein lässt, zugleich jedoch die entschiedene Forderung der Vermittelung dieses Gegensatzes und der Durchdringung des empirischen und positiven Wissens durch das principielle und philosophische stellt, und diese Forderung dadurch zu erfüllen strebt, dass sie die philosophische Facultät anweiset, von dem Centrum des principiellen Wissens aus sich in das gesammte Gebiet des rationalen und des empirischen Wissens auszubreiten, indess sie von den besonderen Facultäten verlangt, dass sie, jede in ihrer Sphäre, den Reichthum des empirischen und des positiven Wissens durch Principien beseele und begeiste. Man würde die Bedeutung der philosophischen Facultät schlecht begreifen, wenn man glaubte, dass es in ihr mit der Pflege des principiellen Wissens gethan sei, sowie man die Bedeutung der besonderen Facultäten gänzlich missverstehen würde, wenn man sich vorstellen wollte, dass ihnen weiter nichts als die Pflege des empirischen und positiven Wissens anvertraut sei. Vielmehr muss sich in jener wie in dieser der Gegensatz des principiellen und des empirischen und positiven Wissens aufheben in die Durchdringung des letzteren durch das erstere, in welcher allein das wahrhaft und concret philosophische Wissen erreicht sein kann. In diesem Sinne ist alle Universitätswissenschaft philosophische Wissenschaft. In der That, nur die sämmtlichen Facultäten gemeinsame Pflege des principiellen Wissens in allem empirischen und positiven hat den deutschen Universitäten ihre hervorragende Stellung, weithin reichende Wirksamkeit und nicht blos deutsche, nicht blos europäische, sondern weltumfassende und wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung verliehen. Die deutschen Universitäten, in ihren mit eigenthümlichen Vorzügen ausgestatteten Unterschieden der grossen, der mittleren und der kleinen, wirken nach allen Richtungen hin, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, Licht und Bildung verbreitend,

hinauf bis zu den höchsten Schichten wie hinab bis zu den niedersten der Gesellschaft. Alle grossen Leistungen der Wissenschaft in Deutschland hängen näher oder entfernter mit den Universitäten zusammen, und sie sind geradezu die Centralpunkte aller höheren productiven Hervorbringungen auf dem Gebiete der Wissenschaft. Aber die Wirksamkeit der deutschen Universitäten ist noch lange nicht erschöpft. Höhere Leistungen stehen noch in Aussicht, die Lösung des Schwersten, Höchsten und Folgenreichsten ist noch nicht vorhanden, und wird doch, wenn nicht alle Zeichen trügen, von den deutschen Universitäten ausgehen. So sehr nämlich deren Organisation schon auf die Versöhnung, Vermittelung und Ausgleichung des principiellen und des empirischen und positiven Wissens hindeutet, so sehr eine solche Vermittelung im Grossen und Ganzen fast überall angestrebt, und wenigstens in irgend einem Maasse auch erreicht wurde, so ist doch nicht zu verkennen, dass, da diese Vermittelung, wie die Dinge hienieden einmal sind, nicht ohne den ernstesten Kampf errungen werden kann, die Universitäten die Hauptschauplätze dieser geistigen Kämpfe werden mussten, wirklich wurden und noch sind. War einmal der Zwiespalt vorhanden, — und er ist so alt, als die Geschichte der Wissenschaft, so musste sogar zunächst gerade die Organisation der deutschen Universitäten, je mehr sie auf die Vermittelung hinwies, dazu beitragen, denselben vorübergehend zur äussersten Schärfe und Schroffheit zu steigern, da die Gegensätze in nächster Nähe aufeinander wirkten. Vergeblich hatte Kant den Streit durch eine Beschwichtigung der Ansprüche beider Parteien beizulegen gesucht, indem er einerseits unter Aufopferung des Metaphysisch-Apriorischen durch die Behauptung der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge doch noch an dem Formal-Apriorischen, wenigstens in subjectiv nothwendiger Bedeutung, festhielt, andererseits für diess Formal-Apriorische keinen anderen möglichen realen Inhalt als das Empirische zuliess. Kant beschwor durch dieses Juste milieu zwischen den Ansprüchen des Apriorischen und des Aposteriorischen so wenig die so widerstreitenden Geister, dass er sie durch diese auf beiden Seiten bald als Halbheit empfundene Scheinvermittelung erst recht gegen einander in Harnisch brachte. Fichte, derselbe Fichte, der mit seinen Entwickelungen nichts Anderes zu wollen erklärte, als dass der wahre Geist der kantischen Philosophie zur Erscheinung komme, trieb alsbald die Ansprüche des Apriorischen bis zur alleräussersten Höhe, indem er rundweg erklärte, es gebe gar kein anderes ächtes Wissen, als das apriorische, womit also die Forderung ausgesprochen war, nicht blos alle Wahrheit a priori zu deduciren, sondern auch Alles, was nicht

a priori deducirt ist, für unwahr zu halten. Kein Wunder, wenn diesem äussersten Extrem der Empirismus gleichfalls im äussersten Extrem entgegentrat, dem alle Empirie verschlingenden Apriorismus der allen Apriorismus verschlingende Empirismus, kein Wunder endlich, wenn diese Extreme, wie alle Extreme pflegen, zuletzt in einander überzuschlagen und die Wissenschaft in ein wahres Chaos confusum zu verwandeln drohten. Eine der wichtigsten Aufgaben der philosophischen Bestrebungen der Gegenwart ist es daher, die Fragen nach der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Apriorischen nach dem Werthe, dem Umfang und den Grenzen desselben auf evidente Art zu beantworten, und durch unerschütterliche Gründe zur Entscheidung zu bringen. Die ächt philosophische Erkenntniss des Apriorischen würde alsdann auch Licht gewähren über das Wesen, die Nothwendigkeit, die Bedeutung, den Umfang des Empirischen, und über das wahre Verhältniss zwischen jenem und diesem. — Welche wissenschaftliche Mittel aber auch aufgeboten werden müssten, um diese Probleme befriedigend zu lösen, so lässt sich doch Eines im Voraus mit Sicherheit sagen: dass die Behauptung eines absoluten Apriorismus der menschlichen Vernunft deren Absolutheit selbst einschliessen würde, gleichwie die Leugnung alles (auch eines bedingten) Apriorismus, oder die Herabsetzung desselben zu einem blos formalen den menschlichen Geist des Vernunftcharakters entkleiden würde. Obgleich beide sich diametral entgegengesetzte Annahmen gleich sehr unhaltbar sind, so sehen wir doch auffälliger Weise fast alle Systeme der Philosophie zwischen diesen beiden Extremen hin und her schwanken, im Idealismus sich bis zu den letzten Grenzpunkten des einen, im Realismus zu jenen des andern verirrend. Die Annahme eines absoluten Apriorismus der menschlichen Vernunft widerlegt sich aus dem Vergleiche des menschlichen Vernunftwissens mit dem Begriffe des absoluten Apriorismus als eines unbedingten, schrankenlosen und allumfassenden, wie alldurchdringenden Wissens, sie widerlegt sich aus dem thatsächlichen Bewusstsein der Bedingtheit, Beschränktheit und Unganzheit des menschlichen Wissens, mag die Fähigkeit zu weiterem Fortschreiten im Wissen und Erkennen auch noch so unermesslich sein. Dagegen widerlegt sich die Annahme der Nichtwirklichkeit und selbst der Unmöglichkeit apriorischer Erkenntniss zunächst aus dem thatsächlichen Bewusstsein des Besitzes nichtzufälliger, nothwendiger Wahrheiten, aus der Einsicht, dass nur, wenn allgemein gültige, nothwendige Wahrheiten sind, es auch bedingt gültige zufällige Wahrheiten gibt, dass somit Erfahrung und vollends Erfahrungs-Wissenschaft nur mög-

lich ist unter der Voraussetzung der Gültigkeit allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten. Kant hatte, wenn man absieht von der Vorstellung der Möglichkeit einer von den Einrichtungen anderer Intelligenzen abweichenden Einrichtung der menschlichen Vernunft, gegen den Empirismus die Gültigkeit wenigstens formaler apriorischer Wahrheiten entscheidend dargethan, indess Leibniz schon lange vor Kant der menschlichen Vernunft den Besitz auch metaphysischer apriorischer Wahrheiten vindicirt hatte. Ja Leibniz hatte sogar diese Wahrheiten als der menschlichen Vernunft virtuell oder potentialiter angeborne bezeichnet. Krause jedoch hat in der neueren Zeit auch diess nicht völlig befriedigend gefunden, da nach der Annahme von Leibniz der Geist doch nur auf Veranlassung und durch den Anstoss der Erfahrung sich seiner nur virtuell angebornen Wahrheiten bewusst werden würde. Krause fordert dem entgegen die Anerkennung actuell angeborner Wahrheiten, und obgleich den Meisten diese Forderung weit übertrieben und ausschweifend scheinen wird, so lässt sich doch streng erweisen, dass ihr ein vollkommen gesunder Kern der Wahrheit zu Grunde liegt. Die Erfahrung lehrt nämlich unstreitig, dass mit den verschiedenen Lebensaltern des Menschen verschiedene Grade der Klarheit, des Umfangs und der Intensität des menschlichen Bewusstseins Hand in Hand gehen, und dass namentlich die relativ normale volle und gelungene Entwickelung des Menschen durch die verschiedenen Stufen seiner vor und nach der Geburt zu durchlaufenden Entfaltungen zur Vernunftreife und gar zur wissenschaftlichen Erfassung der Vernunftideen mit an ein gewisses Maass günstiger Einwirkungen der Sinnenwelt und bereits zur Vernunftreife entwickelter Wesen gebunden ist. Wenn man aber aus dieser Erfahrung folgern zu dürfen glaubt, dass das menschliche Bewusstsein selbst lediglich aus der Entwickelung des neuen, wiewohl noch nicht abgelösten, physischen Organismus unter normaler Förderung der Lebensprocesse desselben von Seite des Mutterorganismus und durch die fortgesetzten sinnlichen Einwirkungen der Aussenwelt überhaupt auf den zunächst noch als völlig bewusstlos vorausgesetzten Embryo entstehe, so unterliegt man einem Fehlschlusse, der zu den folgenschwersten Irrthümern führen muss. Denn alle Entwickelung eines Geistigen setzt eine geistige Substanz voraus, und wie es keine Rückentwickelung eines Geistigen zu einem Nichtgeistigen oder Physischen gibt, so gibt es auch keine Entwickelung eines Nichtgeistigen oder Physischen, noch weniger eines Materiellen zu einem Geistigen, aus analogen, wiewohl nicht ganz gleichen Gründen, aus welchen gewiss ist, dass aus einem Unorganischen kein

Organisches, aus einem Pflanzenkeime kein Thier, aus einem Thierkeime keine Pflanze werden kann. Einwirkungen, durch die in einem Physischen, sei es organisch oder unorganisch, Geistigkeit und Vernunftbewusstsein hervorgebracht werden könnte, sind unmöglich. Alle Einwirkungen, auf welche Geistigkeit reagiren würde, setzen die Existenz dieses Geistigen in irgend einer Form schon voraus, und können es eben desshalb nicht wirklich erst erzeugen oder entstehen machen. Dieses Erfahrende der Einwirkungen mag ein noch so wenig aufgeschlossenes, unreflectirtes Geistiges sein, es wird aber immer schon irgend eine Form der Geistigkeit sein müssen. Ein Uebergang eines ursprünglich völlig nicht geistig seienden Wesens zur Geistigkeit ist rein unmöglich, und desshalb muss jedes zu höheren Graden der Geistigkeit entwickelte Wesen schon früher und mit dem Beginne seiner Existenz in irgend einem Grade geistig gewesen sein.

Der Geist ist mit einem Worte, wie Leibniz sagt, sich selbst angeboren und kann schlechterdings nicht durch Wirkungen des Nichtgeistigen entstehen, obgleich er sich von den Uranfängen eines noch ausserordentlich unvollkommenen geistigen Zustandes zu einer beziehungsweise staunenswürdigen Höhe der geistigen Entwickelung fortbilden kann, wobei auch die äusseren und sinnlichen Bedingungen und Einwirkungen eine bedeutende Rolle spielen. Wenn aber der Geist nicht aus dem Nichtgeistigen entspringen kann, so ist auch klar, dass der Geist nicht eine Production oder Formation der Natur sein kann, und da einerseits das Nichtgeistige weder zufällig, noch von selbst oder aus und durch sich selbst zu sein vermag, andererseits das Geistige sich durchaus als ein Begrenztes kund gibt, folglich gleichfalls weder zufällig, noch von selbst oder aus sich zu sein vermag, so ist offenbar der Rückschluss auf die Existenz des Absoluten und dieses Absoluten als des absoluten Geistes im Sinne der absoluten Persönlichkeit schlechterdings unumgänglich. Denn von Geistigem kann nur Geistiges, von Bedingtem nur Unbedingtes, und von bedingtem Geistigen nur unbedingt Geistiges Ursache sein. Dass aber des unbedingt Geistigen nicht Mehrere, sondern nur Eines sein kann, folgt mit derselben Evidenz, mit welcher erkannt wird, dass die Annahme von zweien, geschweige mehreren Absoluten eine widersinnige Vorstellung sein würde. Daher ist der Theismus durch seine Vernünftigkeit allen nichttheistischen, pantheistischen und atheistischen Systemen unendlich überlegen, und wie er die Grundfeste aller ächten Wissenschaft, so ist er auch die Grundlage aller moralischen und rechtlichen Ordnungen unter den Menschen, und an eine von krankhaften

Ausartungen freie, lautere und gesunde Religion ist ausserhalb des Theismus schlechterdings nicht zu denken. Mit dem Theismus steht und fällt daher die Zukunft der höheren Civilisation der Menschheit. Die Ausbreitung des Pantheismus über ganze Nationen und vollends über die ganze Menschheit würde nur die Ausbreitung eines neuen aber noch zerrüttenderen und schrecklicheren Heidenthums sein. Denn der Grundzug des Heidenthums ist die Vergötterung der Welt und des Weltlichen und die Selbstvergötterung oder Menschheitsvergötterung ist nur der Gipfelpunkt der Weltvergötterung. Daher ist der Pantheismus dem Wesen nach eins mit dem Heidenthum und nur eine intellectuelle Form desselben. Der idealistische Pantheismus erscheint zwar in Gestaltungen und Formen, in welchen der weniger Tiefblickende, wenn er auch die Lehre selbst nicht theilt, doch nichts erheblich Gefährliches und Verderbliches erkennen zu müssen meint, oder doch nichts, wovon er sich nicht vorstellt, dass es durch ein paar wohlgemeinte Correcturen gut gemacht werden könne, indess er dem in diesen Systemen sich offenbarenden glanzvollen Geistesreichthum seine Bewunderung nicht versagen kann. Allein wer durch all diesen meist mehr blendenden, als wahrhaft gehaltvollen Geistesreichthum bis auf den Grund hindurch blickt, der erkennt mit vollkommener Evidenz, dass der idealistische Pantheismus mit dem realistischen Pantheismus bis hinab zu dem eigentlichen Materialismus durch die gleiche Voraussetzung zusammenhängt und verwandt ist. Dieses Gemeinschaftliche beider, ihr *πρῶτον ψεῦδος*, besteht aber in der Annahme eines geistlosen und bewusstlosen Unbedingten, welches höchstens in so ferne zu Geist und Bewusstsein kommt, oder sich blinderweise dazu macht, dass es aus seiner Blindheit und Bewusstlosigkeit heraus in unendlich viele endliche Bewusstseinsformen zerfällt und im anfangs- und endlosen, wie raumgrenzenlosen Hervorbilden und Wiedervernichten dieser Bewusstseinsformen sein eitles und Alles vereitelndes Wesen offenbart. Es bildet durchaus keinen wahrhaft wesentlichen Unterschied, sondern gibt nur eine Formverschiedenheit, ob der Eine dieses Unbedingte die allen Erscheinungen zum Grunde liegende unendliche bewusstlose Idee, der Andere die absolute als Materie sich offenbarende Kraft, oder der dritte die absolute kraftdurchdrungene Materie nennt. Bei allen dreien läuft der Gedanke stets auf die Statuirung eines völlig blinden Mechanismus des Universums hinaus, folglich auf die Aufhebung jedes realen Gegensatzes zwischen Wahrheit und Nichtwahrheit, Güte und Nichtgüte, Vernunft und Nichtvernunft, ein Geheimniss des Pantheismus, welches am unumwundensten von Spinoza, beson-

ders im ersten und dritten Theile seiner Ethik verrathen worden ist. Bemüht man sich auf das Aeusserste, Vernunft in dem Pantheismus finden zu wollen, und diess muss man allerdings, um sich vor der Gefahr zu sichern, ihn zu verkennen, ihm Unrecht zu thun, oder ihn zu unterschätzen, so lässt sich gewiss kein ihm günstigerer Gesichtspunkt auffinden, als dass seinen Urhebern und Bekennern der Gedanke vorschwebte und vorschwebt, das währhaft Vernünftige müsse von selbst vernünftig sein. Nähme man diese Behauptung in dem Sinne, dass das Absolut-Vernünftige durch sich selbst vernünftig sein müsse, dass es seine Vernünftigkeit nicht von einem Anderen, nicht von Aussen empfangen könne, sich also zu seiner Vernünftigkeit selbst genug sei, so wäre nichts dagegen zu erinnern; denn das zur Vernünftigkeit sich selbst Genugsame ist jedenfalls vor Allem wirklich vernünftig, und da das unendliche Wesen nicht vernünftig sein kann, ohne um seine Vernünftigkeit oder sich als vernünftig zu wissen, so ist es nothwendig Selbstbewusstsein und folglich absolute Persönlichkeit. Aber unvermerkt nimmt der Pantheist das Vonsichselbstvernünftigsein des Absoluten in einem anderen, unmöglichen und widersprechenden Sinne, indem er ein Vernünftigsein darunter versteht, das ein solches schon wäre, ohne alle Vernunft, ohne alles Selbstbewusstsein, ohne Persönlichkeit, ein als absolut und unendlich vorgestelltes-Ding, welches verstandlos aller Verstand und vernunftlos alle Vernunft sein soll. Wäre dieser Gedanke denkbar, so würde allerdings aus ihm die Wesenseinheit der Welt mit Gott, des Bedingten mit dem Unbedingten, des Endlichen mit dem Unendlichen folgen; denn es wäre freilich unbegreiflich und unmöglich, dass eine solche absolute vernunftlose Vernunft überhaupt Etwas, und vollends etwas von ihr Verschiedenes hervorzubringen vermöchte. Allein es würde noch mehr daraus folgen: dass die absolute Wahrheit ausser allem Bewusstsein läge, folglich gar nicht erkannt, ja nicht einmal gedacht werden könnte. Denn wenn die Vernünftigkeit des Absoluten dem Absoluten selbst verborgen, und als gewusst absolut unerreichbar wäre, wie sollte sie dann einer endlichen Form des Bewusstseins zugänglich und erreichbar sein? Es würde auch nicht helfen, zu sagen, dass die Totalität der endlichen Bewusstseinsformen der absoluten Vernunft adäquat sei, erstlich nicht, weil die endlichen Bewusstseinsformen sich nicht in einem alle Beschränkungen aufhebenden Bewusstsein einigen, und zweitens nicht, weil die absolute Totalität der endlichen Bewusstseinsformen in keinem Zeitpunkte verwirklicht, sondern in einem anfangs- und endlosen Flusse begriffen wäre. So hebt sich aber der

Pantheismus offenbar von selbst auf. Es wäre im Grunde nicht nöthig, darüber sich weiter zu verbreiten, dass der Pantheismus die Welt, das Bedingte, das Endliche als real schlechterdings leugnen, und zum blossen Schein herabsetzen muss. Denn es ist klar, dass ihm diess nichts hilft, sondern ihn nur in noch grellere Widersprüche verwickelt, da er diesen vermeintlichen Schein aus seinen Voraussetzungen schlechterdings nicht zu erklären vermag. Denn wenn nichts als das Absolute wahrhaft ist, wie der Pantheist sagt, so sollte auch nicht einmal der Schein einer Verschiedenheit vom Absoluten sein. Aus dieser schweren Verlegenheit, da denn doch der Schein der Verschiedenheit der Erscheinungen oder Dinge von einander wie vom Absoluten unter allen Umständen stark genug ist, weiss sich der Pantheismus nur durch eine Inconsequenz zu retten, d. h. im Grunde nicht zu retten. Der Widerspruch, der allen Pantheismus drückt, wird nicht beseitigt, man mag mit Spinoza die genannte Schwierigkeit dadurch heben wollen, dass man erklärt, mit allen Unterschieden der Dinge habe es doch im Grunde nichts auf sich, da sich in allen doch nur die alleinseiende absolute Substanz ausdrücke, mit allen Veränderungen der Dinge verändere sich doch im Grunde gar nichts, da die absolute Substanz ewig und unwandelbar eine und dieselbe bleibe, und ihrer unendlichen Vollkommenheit weder etwas hinzugesetzt, noch etwas von ihr hinweggenommen werden könne, oder man mag mit Schelling und Hegel die absolute Idee durch Entäusserung aus ihrem Ansichsein in das Weltdasein zum Zwecke ihrer absoluten Vollendung durch die mannigfaltigen Stufen der Natur- und Geistesentwickelung hindurch sich verinnern lassen. Spinoza befriedigt das Denken nicht, da, was es auch mit den Unterschieden der Dinge auf sich habe, dieselben doch einmal vorhanden sind, und diess ihr Vorhandensein aus der an sich absolut unterschiedlosen Substanz nicht erklärt werden kann. Die absolute Substanz Spinoza's ist allerdings nicht der Geschichte unterworfen, sie soll ja nach ihm so überschwenglich vollkommen sein, dass sie an sich selbst unendlich erhaben über Alles thront, was einem Zwecke, einer Absicht, einem Willen, einem Verstande, einem Sinne, Geist und Gemüthe nur entfernt ähnlich sähe. Aber man sieht, dass diese Art, die Erhabenheit des Absoluten über alle Geschichte zu behaupten, ausserdem dass sie das Absolute zu einem prädicatlosen, somit inhaltlosen, todten und nichtigen Dinge macht, die Möglichkeit aller Geschichte in der Wurzel aufhebt. Denn da das Absolute Spinoza's schon ewig ist, was es sein kann, so kann es bei seiner vorausgesetzten Wesensidentität mit dem Endlichen auch durch alle Veränderungen der

Natur- und der Geisterwelt keine höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen, ja es kann sich durch alle Veränderungen hindurch nicht einmal überhaupt wahrhaft verändern. Alle Veränderungen sind gleichgültige Veränderungen, die in Wahrheit nichts verändern, wenigstens nichts an der Substanz, und da im Grunde nichts wahrhaft ist, als die Substanz, überhaupt nichts. Aber hat denn der Pantheismus der Neueren die von Spinoza nicht gehobene Schwierigkeit gehoben? Nicht im Geringsten. Indem er der Sackgasse entrinnen will, in die er Spinoza gerathen erblickte, geräth er nur in eine beziehungsweise entgegengesetzte Sackgasse, inwieferne er lehrt, das Absolute sei kein blosses, todtes Sein, und kein ebenso todtes, gleichgültiges und nichtiges Werden, sondern ein lebendiges, sich selbst bethätigendes Wesen, daher es nur durch Vermittelung seiner Thätigkeit und Wirksamkeit (nicht unmittelbar) sich seine absolute Vollendung ertheile. Von diesem Standpunkte aus erscheint dem Pantheismus der Neueren die Weltschöpfung als die durch die nothwendige Selbstvermittelung Gottes mit sich selbst gesetzte Selbstentäusserung des Absoluten zu dem Zwecke der durch die Stufen der Entwickelung der natürlichen und der geistigen Wesen sich vollziehenden absoluten Selbstvollendung. In dieser Auffassung wird aber Gott zu einem Wesen herabgesetzt, welches der Geschichte unterworfen ist, zu einem Wesen, welches erst durch die Vermittelung eines geschichtlichen Processes sich seine Vollendung verschaffen muss. Die Entäusserung des Absoluten zu dem Weltdasein wird von Schelling und Hegel als Abfall der Idee von sich selber aufgefasst, und während Schelling sagt, es sei schwer zu glauben, dass das Allervollkommenste als das Allervollkommenste zuerst gewesen sei, schon aus dem Grunde, weil es, im wirklichen Besitze der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt hätte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen hätte werden können *), erklärt Hegel, dass die Weltgeschichte die Darstellung davon sei, wie der Geist zu dem Bewusstsein dessen komme, was er an sich bedeute **), dass der Geist daher von seiner unendlichen Möglichkeit, die aber nur Möglichkeit sei, welche seinen absoluten Gehalt als an sich enthalte, den Zweck und das Ziel nur erst in seinem Resultat erreiche, welches dann erst seine Wirklichkeit sei ***). Allein diese Auffassung

*) Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des H. Jacobi, S. 80 u. 81.

**) Hegels Werke, IX. 21.

***) Hegels Werke, IX. 55.

Schellings und Hegels befriedigt nicht; denn wenn auch diese hervorragenden Philosophen mit Recht gegen Spinoza behaupteten, dass er das Absolute zu einem todten Steingebilde gemacht habe, wenn sie auch mit Recht das Absolute als Lebendiges, Actuoses gefasst wissen wollten, und wenn sie daher auch mit gleichem Rechte eine Selbstvermittelung des Absoluten mit sich selber durch ursprüngliche Selbstthätigkeit lehrten, so bewahrten sie doch nicht die unantastbare unveränderliche Vollkommenheit Gottes, die in seinem Begriffe liegt, setzten sich dem Vorwurfe aus, Gott zu verendlichen, indem sie ihn der Nothwendigkeit einer zeitlichen Geschichte unterwarfen, machten das physische und das moralische Uebel zu nothwendigen Durchgangsmomenten der Selbstoffenbarung und Selbstvermittelung des göttlichen Wesens, und hoben gleichfalls das wahre Wesen der Geschichte auf, indem sie dieselbe in einen theogonischen Process verwandelten. Wo wir auch diese Ansicht anfassen, so zerbricht sie uns unter den Händen. Da die Wirksamkeit Gottes nach ihr eine Wesensbestimmung des Absoluten ist, das Product dieser Wirksamkeit aber nothwendig das Weltuniversum sein soll, so kann die Schöpfung unmöglich einen zeitlichen Anfang gehabt haben. Wenn sie aber keinen zeitlichen Anfang gehabt hat, so kann sie auch kein zeitliches Ende haben, und wäre es dennoch denkbar, dass Gott sich in zeitlicher Entwickelung zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit erhöbe, obgleich es nicht denkbar ist, so würde er seine absolute Vollendung nie erreichen, sondern er müsste ins Unendliche hin zu immer höheren Stufen fortschreiten, und hätte also vergeblich ins Unendliche hin seiner absoluten Vollendung nachzujagen. Setzen wir aber, um nur zu sehen was folgen würde, auf einen Augenblick das Unmögliche als möglich, dass das Absolute, wie es von Schelling und Hegel bestimmt wird, einen Anfang seiner Geschichte haben könnte, so müsste es auch irgend wann am Ziele seiner Geschichte anlangen. War aber der Anfang seiner Geschichte der Anfang seiner Wirksamkeit, wird dann nicht das Ende seiner Geschichte auch das Ende seiner Wirksamkeit sein müssen? Und was würde Gott noch sein, wenn er aufhörte, wirksam zu sein? Wäre aber das Ende seiner Geschichte nicht das Ende seiner Wirksamkeit, sondern nur das Ende seiner unganzen, zwiespältigen, im Kampfe mit dem obgleich von ihm selbst gesetzten doch zu überwindenden Negativen begriffenen Wirksamkeit, und der Anfang seiner absolut totalen, harmonischen, allbegründenden und allbeseligenden Wirksamkeit, so würde doch mit Fug gefragt werden dürfen, ob es denn einen vernünftigen Sinn haben könne, über den absolut Unendlichen ein blindes Ver-

hängniss, oder ihn als Eins mit diesem Verhängnisse zu setzen, vermöge dessen er sich zum Eintritt in seine absolute Vollendung erst vorbereiten müsste durch einen Abfall von sich selbst, durch eine Entäusserung in ein Weltuniversum voll Zwiespalt, voll Beschränkung, Unvollkommenheit, und voll Zerrüttung und Widerspruch. Ein Wesen, das die Macht hätte, nach Ablauf irgend einer Zeit schlechthin aus und durch sich selbst in seine absolute Vollendung einzutreten, müsste auch die Macht haben, von Ewigkeit in dieselbe eingetreten zu sein; und ein Wesen, das die Macht nicht hätte, von Ewigkeit in seine Vollendung eingetreten zu sein, würde auch die Macht nicht haben, nach Ablauf irgend einer Zeit in dieselbe einzutreten. Uebrigens gehen Schelling und Hegel mit Spinoza doch nur von demselben Grundirrthum aus, der in der Vorstellung liegt, dass Gott seine volle Wirklichkeit nur im Weltuniversum habe. Auch nach Spinoza wirkt Gott ewig, und das ewig Gewirkte ist die Welt, aber das Wirken Gottes ist von seinem Sein nicht verschieden, und als ein völlig unwillkürliches, bewusst- und willenloses, absolut maschinistisches Wirken ein völlig gleichgültiges, nichtsbewirkendes und nichtiges Wirken. Das Unendliche bleibt daher bei Spinoza so gut wie bei Schelling und Hegel mit der Endlichkeit behaftet, die Nothwendigkeit des Abfalls des Absoluten von sich selbst ist daher bei Spinoza so gut vorhanden als bei Schelling und Hegel, und somit dort wie hier die Lehre von der Nothwendigkeit des Widerspruchs des Absoluten mit sich selbst, die bei consequenter Entwickelung zu der Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, von Gut und Bös und selbst von Wahr und Falsch, somit zum vollständigsten Nihilismus führen müsste. Der Pantheismus der Neueren geht zum Theil den Consequenzen dieser Lehre aus dem Wege, und indem er vielerlei Elemente der theistischen Weltanschauung, so gut es gehen will, in sich hineinarbeitet, gewinnt er nach verschiedenen Seiten hin theils ein milderes, theils selbst ein tiefer scheinendes und geistreicheres Aussehen als der Spinozismus. Die Intentionen der neueren Pantheisten, Schellings, Hegels, Schleiermachers u. a. sind sogar in der That unstreitig tiefer, als jene Spinoza's; an Reichthum der Gedanken und an Lebendigkeit des Geistes überflügeln sie ihn weit; aber gerade ihr innerer tiefer Zug zum Theismus hin bei principiellem Befangensein in den Vorstellungen des Pantheismus lässt sie weit weniger consequent und weit weniger streng wissenschaftlich erscheinen, als Spinoza, obgleich auch Spinoza die volle Consequenz seiner Lehre nicht gezogen hat, und obgleich auch Spinoza, beim Lichte besehen, reich an Inconsequenzen ist. So ist es zwar

allerdings consequent von Spinoza, unter der Voraussetzung der Unwiderleglichkeit und Wahrheit seines Begriffes von Gott als der unendlichen, in ihrer Unendlichkeit unterschiedlosen, und folglich bewusstlosen, absolut blindwirkenden Substanz, welche Alles, was wahrhaft ist, selber ist, und Alles, was gewirkt wird, selber wirkt, ohne selbst zu wissen und zu wollen was sie thut, die Freiheit des menschlichen Willens zu leugnen, die Zurechnungsfähigkeit desselben aufzuheben und den Unterschied des Guten und des Bösen zu verwerfen. Allein der Gottesbegriff Spinoza's ist weder wissenschaftlich gerechtfertigt, noch hat Spinoza nur consequente Folgerungen aus seinem Gottesbegriffe gezogen *). Spinoza weiss nicht

*) Gott nennt Spinoza das absolut unendliche Sein, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, unter Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich begriffen wird, unter Attribut das, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt, unter Daseinsweise die Affectionen der Substanz, oder was in einem Andern ist, unter Ursache seiner selbst das, dessen Wesen das Dasein in sich schliesst, oder dessen Natur nur als daseiend begriffen werden kann. Gott oder die Substanz allein ist frei, alles Andere nothwendig oder vielmehr gezwungen, denn nur dasjenige Ding kann frei nach ihm heissen, das aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur da ist, und von sich allein zum Handeln bestimmt wird, nothwendig oder gezwungen aber dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken. Das Dasein gehört zur Natur der Substanz, alle Substanz ist nothwendig unendlich, die absolut unendliche Substanz ist untheilbar. Ausser Gott gibt es keine Substanz, Gott ist daher einzig, Alles, was ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein noch begriffen werden. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Daseinsweisen folgen. Gott ist daher absolut die erste Ursache, die wirkende Ursache aller Dinge, und somit die innewohnende, nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig. Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgt, musste immer und unendlich da sein, oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich. Also ist auch das Denken, da es nothwendig ein Attribut Gottes ist, nothwendig seiner Natur nach unendlich und unveränderlich. Aber der Verstand, nicht bloss der endliche, sondern der unendliche muss zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden, da unter Verstand nicht das absolute Denken, sondern nur eine gewisse Daseinsweise des Denkens verstanden werden darf. Da der Wille nur eine gewisse Daseinsweise des Denkens wie der Verstand ist, und folglich gleichfalls nur zur gewordenen Natur, nicht zur wirkenden, gerechnet werden darf, so kann der Wille nicht freie, sondern nur nothwendige Ursache genannt werden. Folglich wirkt Gott nicht nach Frei-

einmal zwischen Endlosigkeit und Unendlichkeit zu unterscheiden, und hält es nicht bloss für denkbar, sondern für denknothwendig, dass Gott ausser aus den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, die uns allein bekannt seien, noch aus anderen und zwar der Zahl nach unendlichen Attributen bestehe, obgleich er von diesen jenseits des Denkens und der Ausdehnung gelegenen Attributen sich nicht die entfernteste Vorstellung machen kann. Ist es nicht überhaupt eine Barbarei des Denkens, Gott aus Attributen, oder aus was immer bestehen d. h. doch im Grunde zusammengesetzt sein zu lassen? Aber freilich, Spinoza weiss sich zu helfen. Er versichert uns, unter dem Bestehen aus Attributen begreife er durchaus keine Zusammensetzung, vielmehr sei nichts gewisser, als die absolute Untheilbarkeit, folglich Nichtzusammengesetztheit der absoluten Substanz. Allein ist das letztere wahr, so ist das erstere falsch, und man kann dann nicht mit Recht sagen, Gott bestehe aus Attributen. Dass aber trotz der Versicherung der Untheilbarkeit der absoluten Substanz die Vorstellung von dem Bestehen aus Attributen tief in die Spinozistische Denkweise verflochten ist, enthüllt sich aus dem naiven Geständnisse Spinoza's, dass jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden müsse, eine Behauptung, welcher er abermal die contradictorisch entgegengesetzte mit gleichem Anspruche auf Wahrheit gegenüberstellt, kein Attribut der Substanz könne richtig begriffen werden, aus welchem folgen würde, dass die Substanz getheilt werden könne. Allein wenn irgendwo, so gilt hier das Entweder Oder. Kann jedes Attribut einer oder der einen Substanz aus sich begriffen werden, so ist jedes nach der eigenen Definition Spinoza's selber Substanz, und es gibt also mehrere Substanzen, kann aber umgekehrt kein Attribut richtig begriffen werden, aus welchem folgen würde, dass die Substanz theilbar sei, so kann auch kein Attribut aus sich, sondern jedes muss aus der Substanz begriffen werden. Denn wenn man auch sagen wollte, nach Spinoza ist Substanz, was in sich ist, und aus sich begriffen wird, Attribut aber, was zwar aus sich begriffen wird, aber nicht in sich (sondern in der Substanz) ist, so kann und muss dieser Einwendung entgegengesetzt werden, dass was

---

heit des Willens, und die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Behaupten: Gott thue Alles unter der Rücksicht des Guten, hiesse nichts Anderes, als Gott dem Schicksal unterwerfen. Gott aber ist die erste und einzige freie Ursache des Wesens und Daseins aller Dinge, die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

nicht in sich ist, auch nicht aus sich begriffen werden kann, und dass was aus sich begriffen werden kann, auch in sich sein muss. Ueberdiess wendet Spinoza die Kategorie des Insich-Seins ganz willkürlich und ohne alle Berechtigung auf das Ding, welches er die Substanz nennt, an. Wenn die Spinozistische Substanz existirte, so könnte von ihr weder gesagt werden, dass sie in sich, noch dass sie ausser sich sei, sondern sie wäre eben schlechthin. Denn wie könnte ein Ding, das an sich selbst völlig unterschiedlos ist, in sich sein? Ebensowenig sagt Spinoza auch nur das geringste verständliche Wort darüber, was darunter zu verstehen sei, dass jedes Attribut ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücke, und vollends richtet er dadurch eine unheilbare Verwirrung an, dass er das Attribut nicht als etwas der Substanz an und für sich Zukommendes bestimmt, sondern es als etwas erklärt, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkenne. Durch diese Wendung wird es zweifelhaft, ob die Attribute sammt den Affectionen etwas objectiv an der Substanz Unterscheidbares sind, oder ob diese Unterscheidungen nur subjective Nothwendigkeit des endlichen Verstandes sind. Spinoza befand sich hier offenbar in Verlegenheit, er fühlte wohl, dass es die grösste aller Schwierigkeiten sei (um nicht zu sagen, dass es unmöglich sei), von der an sich absolut unterschiedlosen Substanz den Uebergang zu immanenten realen Unterschieden in der Substanz selbst zu finden. Da musste ihm die Einmengung des begreifenden Verstandes helfen, der ihm unterscheiden musste, wo der Begriff der Substanz selbst kein Mittel zur Unterscheidung und keinerlei reale Unterscheidungen selbst darbot. Diese Unterscheidungen in der absoluten Substanz können also auch nur subjective Bedeutung haben, sind nur Folgen der Endlichkeit des Verstandes, und lösen sich daher auf dem nach Spinoza höchsten, sogenannten adäquaten Standpuncte der anschauenden Vernunft in nichts auf. Doch auch angenommen, Spinoza hätte befriedigend gezeigt, dass und wie die absolute Substanz Determinationen ihrer selbst setzen könne und müsse, und zwar unendliche Determinationen ihrer selbst, so würden doch alle diese Determinationen nach seiner eigenen Definition: (omnis) determinatio est negatio, nichts als lauter Negationen der Substanz sein, und die Substanz würde, anstatt in ihnen sich zu bejahen, zu setzen oder auszudrücken, wie Spinoza sagt, sich vielmehr in ihnen verneinen und aufheben. In Wahrheit offenbart sich hier der innere Nihilismus des Spinozistischen Systems auf die Unverkennbarste. Die absolute Substanz ist an sich selbst das Nichts, das Aufgehobensein aller Bestimmtheit, die absolute Unterschiedlosigkeit und

Gleichgültigkeit. Wie könnte sich diese, wenn sie sich bestimmen könnte, in etwas Anderem, als in lauter Negationen, in lauter Nichtigkeiten offenbaren? Dass Gott im strengen Verstande des Wortes nicht Ursache seiner selbst sein kann, sieht im Grunde Spinoza selbst ein. Er hätte nur eben desshalb diesen Ausdruck auch vermeiden sollen. Wenn er jedoch Gott allein frei, alles Andere aber nothwendig oder vielmehr gezwungen nennt, so muss behauptet werden, dass das Wort frei hier unpassend und missbräuchlich in Anwendung gekommen ist. Denn eine Freiheit, die sich von blinder, bewusst- und willenloser Nothwendigkeit nicht unterscheidet, ist keine Freiheit. Nichtgezwungenheit ist zwar Voraussetzung, ja selbst Moment der Freiheit, aber für sich allein ist sie noch nicht Freiheit. Dem aussergeistigen Gebiete gehört überhaupt der Begriff der Freiheit im strengen Verstande nicht an. Er ist zwar nicht auf die endlichen Wesen eingeschränkt, aber er ist auf die nichtgeistigen Wesen im strengen Verstande nicht anwendbar. Ueberdiess ist die Spinozistische Substanz nur ungezwungen von allem Anderen, aber nicht von sich selbst, denn nach Spinoza wird Alles, was wird, bloss durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Nach Spinoza ist also die absolute Substanz Gesetzen unterworfen, oder sie ist doch eins mit und untrennbar von diesen Gesetzen. Ebendarum ist sie nicht frei. Es ist nicht zu bestreiten, dass unter der Voraussetzung der Wahrheit der Spinozistischen Substanz, es nur consequent ist, alles Andere: Attribute, Affectionen Modificationen, endliche (bewusste wie bewusstlose) Individuen, und deren Entwickelungsweisen, Vorstellungen, Entschliessungen und Handlungen für unterworfen den Gesetzen einer ausnahmlosen Nothwendigkeit zu erklären. Aber die Behauptung ist inconsequent, dass nicht bloss trotz der Wahrheit dieser Lehren noch eine Ethik möglich sei, sondern dass sogar nur aus diesen Principien die Ethik sich entwickeln lasse. Begreiflich, obwohl nicht gerechtfertigt, wird diese Behauptung Spinoza's nur, wenn man berücksichtigt, dass dieser Philosoph der wahren Idee der Ethik bereits so sehr entfremdet war, dass er sie der Sache nach für ein System von den Regeln der Selbstliebe erklären konnte. Mit anderen Worten heisst diess doch nur alle Ethik, und mit ihr die Realität der Idee des Guten, der unbedingt gebietenden Pflichtgebote sammt der Möglichkeit ihrer Erfüllung und der Verantwortlichkeit für ihre Nichterfüllung und Uebertretung leugnen, und statt ihrer unter ihrem Namen den Wechselbalg einer Lehre von den Regeln der Selbstliebe unterschieben. Die Behauptung der unbedingten Nothwendig-

keit aller Dinge hebt allen Unterschied des Guten und des Bösen auf, und gibt den Menschen dem schaudervollsten Indifferentismus preis. Man muss sich nur verwundern, dass Spinoza, wenn er so ehrlich war, als man ihn gerühmt hat, nicht selbst die letzte Consequenz seines Systems zog, dass nämlich auf dem vermeintlich erhabenen Standpunkte der adäquaten Erkenntniss der Substanz selbst der Unterschied des Wahren und des nicht Wahren oder Falschen in Nichts sich auflösen muss. Doch freilich das wäre Selbstmord gewesen, wodurch sich das System selbst in seinen eigenen Abgrund gestürzt hätte. Aber in der That, die Consequenz hätte es unerbittlich erfordert; denn wenn der Wille, wie Spinoza sagt, nur eine Form des Denkens ist, und wenn vom höchsten Standpunkte aus betrachtet kein reeller Gegensatz des Guten und des Bösen in den Bestimmungen des Willens statt findet, wenn also das Denken (in der Form des Willens) keinen Gegensatz mehr statuiren darf zwischen dem Guten und dem Nichtguten oder Bösen, wie wäre es denn da überhaupt berechtigt, einen Gegensatz und Widerspruch zwischen contradictorischen Begriffen als real anzunehmen? Widersprechen sich nicht die Begriffe des Guten und des Nichtguten, so könnte es nur dann sein, wenn sich überhaupt contradictorisch entgegengesetzte Begriffe nicht widersprächen. Wenn alles nothwendig ist, so ist nichts nothwendig, und wenn Alles wahr ist, so ist nichts wahr. Kein pantheistisches System kann sich von dem Widerspruche befreien, im Widerspruche die Wahrheit zu suchen. Eine so geartete Philosophie konnte wohl eben weil sie von der herrschenden Denkungsart so weit abging, weil in ihr jedenfalls eine nicht gewöhnliche Geisteskraft sich kund that, wegen der barocken Vermischung ganz blinder Vorurtheile und Voraussetzungen mit überraschenden Proben des Scharfsinnes und endlich wegen der unverholenen Prätension des Besitzes der ächten und wahren Methode des Philosophirens das Nachdenken der Philosophen kräftig anregen *), aber es bleibt zu beklagen, dass Kant

*) Es ist merkwürdig, dass eine Lehre, wie die Spinoza's, welche nothwendig zu der Aufhebung des Unterschiedes von Wahrheit und Nichtwahrheit, somit zur Sophistik führt, einen so bedeutenden Einfluss auf hervorragende Geister üben konnte. Der Grund davon liegt doch wohl hauptsächlich in dem Imponirenden der scheinbar unerbittlichen Consequenz des Spinozistischen Systems. Es gab viele Denker, welchen die Consequenzen Spinoza's so unerträglich und empörend schienen, als sie uns nur immer erscheinen können, aber befangen in der Voraussetzung der Wahrheit seines Grundprincips glaubten sie sich den wesentlichen Folgerungen daraus gefangen geben zu müssen, sie mochten so hart sein oder scheinen als sie

sich nicht genugsam in die Schriften Spinoza's vertiefte, um die wissenschaftliche Welt mit einer durchgeführten Kritik seines Systems zu beschenken, welches nach allem Vermuthen von bedeutenden Folgen gewesen sein würde, und vielleicht verhütet hätte, dass sein nächster Nachfolger, Fichte, sich obgleich widerstrebend so sehr von Spinoza imponiren liess, dass er, indem er einen vergeistigten Spinozismus im Auge hatte, dem Pantheismus in Deutschland Thor und Thüre eröffnete. Dieser Pantheismus der neueren deutschen Philosophie, hauptsächlich (in verschiedenen Formen) vertreten von Fichte selbst, von Schelling, Hegel und Schleiermacher, ist jedenfalls eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Cultur-Geschichte der Menschheit. Mit dem Spinozismus der Wurzel nach im Zusammenhange, unterscheidet er sich doch der Ausbildung nach von ihm bedeutend genug, und zwar, wenn gleich mehr nach der Absicht und dem Ideal, welches ihm vorschwebte, als nach der

---

wollten. Hiezu trug wesentlich bei, dass man Spinoza's Versicherung Glauben schenkte, nur die mathematische Methode könne auch in der Philosophie zu sicheren Ergebnissen führen. Man hat noch zu wenig darauf geachtet, dass die Erkenntnisstheorie Spinoza's der strengsten Prüfung unterzogen werden muss, wenn der Werth seines Systems erforscht werden soll. Hier kann nur auf einen Punkt hingewiesen werden, welcher von der grössten Bedeutung ist. Spinoza glaubte nämlich das Geheimniss der Philosophie enthüllt und die allein richtige Methode entdeckt zu haben, indem er alle Probleme der Philosophie so betrachten lehrte, als wenn die Frage von lauter Grössen und Grössenverhältnissen wäre, d. h. indem er alle Probleme der Philosophie in lauter mathematische verwandelte. Daher sagte er (Ethik. I. Anhang), dass die Wahrheit dem Menschengeschlechte in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesen und Eigenschaften der Gestalten beschäftige, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte. Daher erfolgen ihm die Beschlüsse Gottes (als ob nach ihm von Beschlüssen Gottes die Rede sein könnte!) mit derselben Nothwendigkeit, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich seien (Eth. II, letzte Anmerk., gegen Ende). Daher hält er sich für berechtigt, die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode zu verhandeln, welche er in Bezug auf Gott und den Geist angewendet habe, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen eben so zu betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre. Spinoza musste die Philosophie einem unbedingten Determinismus überliefern, und Gott und Universum in einen leblosen Mechanismus verwandeln, indem er die Würde der Philosophie und die Natur der philosophischen Probleme so sehr verkannte, dass er die letzteren, so viel es anging, in mathematische verwandelte.

Ausführung, in der Hauptsache und im tieferen Grunde sehr zu seinem Vortheile. Spinoza erscheint zwar, wenigstens dem äusseren Anscheine nach, trotz seiner Widersprüche, in relativ grösserer Consequenz, aber auch in weit grösserer Dürftigkeit, als die Neueren. Diesen ist der grössere Geistesreichthum und die grössere Tiefe nicht abzusprechen, aber allerdings kostet ihnen dieser Vorzug den Ruhm der grösseren Consequenz. Durch Fichte hat der Pantheismus der Neueren einen idealistischeren Charakter erhalten, als er bei Spinoza besass, der Gott mit der Natur für identisch erklären, und sein Wesen mit seiner Macht vereinerleien konnte, und eben dieser idealistische Charakter des neueren Pantheismus entfernte ihn in mehreren wichtigen Beziehungen von den schroffen, herben, rohen, ja selbst empörenden Consequenzen des Spinozismus, und machte die Hineintragung eigentlich theistischer Elemente in diesen idealistischen Pantheismus subjectiv möglich. In je mehreren und in je wichtigeren Punkten diese Hineintragung geschah, um so mehr Gehaltvolles mussten die Werke dieser Philosophen darbieten, aber um so erkennbarer musste auch der Widerspruch dieser gehaltvollen Lehren mit den sonstigen pantheistischen Voraussetzungen hervortreten. Daher ist es auch gekommen, dass namentlich die Schüler Schellings und Hegels in zwei Fractionen zerfallen sind, in eine Rechte und in eine Linke, wovon jene dem Theismus zugewendet ist, und zum Theil in ihn eingetreten, indess diese die realistische Seite jener Systeme ergreift und sie bis zum Materialismus und zur Atomistik fortführt. Aber der Puls der Zeit schlägt jedenfalls weder in der rechten, noch in der linken Seite der genannten Philosophenschulen, auch nicht in der gleichfalls bereits in sich in Fractionen zerfallenen Herbart'schen Schule, sondern er schlägt in jener an Bedeutung und Zahl nicht geringen Gruppe theistischer Philosophen, welche, zum Theil sich zu keiner besonderen Schule zählend, doch bei untergeordneten Differenzen durch theistische Grundgedanken und Ueberzeugungen jedenfalls unendlich inniger mit einander verbunden sind, als die Glieder der rechten und der linken Seite der Schelling'schen und der Hegel'schen Schule unter sich. Doch lässt sich eine scharfe Grenzlinie zwischen der Gruppe dieser theistischen Philosophen und zwischen den Gliedern der rechten Seite der Schulen Schellings und Hegels nicht ziehen, da diese die Lehren ihrer Meister im Sinne des Theismus verstehen zu müssen glauben. Unter diese Gruppe theistischer Philosophen sind hauptsächlich zu zählen der jüngere Fichte, Chalybäus, Braniss, C. Ph. Fischer, Vorländer, Ulrici, Weisse, Carriere, Sengler, Wirth, Schwarz etc., Suabedissen, Reinhold, Gruppe, Beck,

Volkmuth, Deutinger, Oischinger etc., ja selbst die Schüler Herbarts, Krause's und Günthers sind der Hauptsache nach trotz ihrer sonstigen bedeutenden Differenzen hierher zu ziehen. Von allen diesen Philosophen hat Keiner die Leistungen der Uebrigen so sehr überflügelt, dass er als eigentlich epochemachend anerkannt worden wäre, aber sie haben zusammen Epoche gemacht dadurch, dass sie den bereits weit verbreitet gewesenen Glauben an die wissenschaftliche Unwiderleglichkeit des Pantheismus erschüttert, die Vorherrschaft desselben gestürzt und das System des Theismus bereits weit genug ausgebildet haben, um die wohlbegründete Hoffnung zu rechtfertigen, dass seine volle Ausbildung in der nächsten Zeit kräftig vorwärts schreiten und in dem Bewusstsein der wissenschaftlichen Welt sich siegreich verbreiten werde. Diese Hoffnung wird nicht wenig verstärkt durch die Wahrnehmung, dass die edelsten Kräfte derjenigen Philosophenschulen, welche nach der vorherrschenden Meinung der gelehrten Welt, am entschiedensten dem Pantheismus huldigten, dem Theismus sich zugewendet haben, wie diess gleicherweise von den bedeutendsten Schülern Schellings, Hegels wie Schleiermachers gesagt werden kann. Ja Schelling selbst hat sich wenigstens in dem Sinne zum Theismus erhoben, dass der Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit bei ihm ausser Frage ist, obgleich er dem Vorwurfe nicht entgehen wird, den Begriff der Schöpfung in einer Weise bestimmt zu haben, wie er mit dem Theismus nicht verträglich erscheint. Hegel und mit ihm seine geistvollsten Schüler wollten nicht zugeben, dass sein System pantheistisch zu deuten sei, wenigstens nicht wenn man vom Pantheismus die Leugnung der absoluten Persönlichkeit Gottes für unabtrennlich erklärt. Von den ausgezeichnetsten Schülern Schleiermachers ist es ohnehin bekannt, dass sie auf dem Standpunkte des Pantheismus nicht stehen geblieben sind. Allerdings fassen noch manche von diesen Philosophen den Begriff der göttlichen Persönlichkeit zwar durchaus nicht im Sinne einer Michelet'schen oder Strauss'schen Allpersönlichkeit, die, eine leere Abstraction, im Grunde gar keine Persönlichkeit ist, sondern vielmehr allerdings als Einheit und Einzigkeit des absolut Persönlichen, jedoch noch immer als eine Persönlichkeit, die nicht schlechthin überweltlich in sich selbst vollendet ist, sondern durch ewige Welterzeugung sich ihre Vollendung gibt. Aber dieser Rest des Pantheismus wird verschwinden, wenn die Zeit kommen wird, und sie ist nicht ferne mehr, wo die grossartigen Leistungen des tiefsinnigsten unserer Philosophen ihre allseitige Würdigung und ihr ächtes Verständniss finden werden. Franz Baader hat die absolute

Atomistik, zu der sich zuletzt der consequente Materialismus bekennen muss, wie die bedingte Atomistik, die sich an den Theismus anlehnen will, widerlegt, er hat die Monadologie, sie mag sich auf einen wissenschaftlichen oder einen gläubigen Theismus stützen wollen, widerlegt, er hat den idealistischen Pantheismus widerlegt, und er hat, sammt dem Deismus den sogenannten Persönlichkeitspantheismus widerlegt. Mitten unter den Heroen der neueren deutschen Philosophie, von der Mehrheit derselben als ein ebenbürtiger Geist anerkannt, wandelte dieser grosse Denker einen von den Wegen seiner philosophirenden Zeitgenossen verschiedenen Weg, unbekümmert um das Geschrei, den Spott und den Hohn der sich breit machenden flachen Aufklärung, wie um die Bedenklichkeiten, Aengstlichkeiten, Missdeutungen und gelegentlichen Schmähungen einer beschränkten einseitigen Glaubensrichtung. Der Theismus des von Baader der Sache nach, wenn auch nicht in systematischer Gestalt, entwickelten Systems hat bereits, wenn gleich mehr im Stillen und geräuschlos, mächtig gewirkt und nur Wenige von den der genannten zahlreichen Gruppe theistischer Philosophen der jüngsten Zeit beizuzählenden Schriftstellern werden in Abrede ziehen können, dass sie von dem genannten genialen Denker grosse, mächtige und tiefgreifende Anregungen empfangen haben. Auch der speculative, tiefsinnige Christianismus dieses theistischen Systems, denn das Christenthum ist die Consequenz des Theismus, hat bereits mehr und weiter gewirkt, als unsere Geschichtschreiber der Philosophie und unsere kritischen Zeitblätter zu erzählen wissen, allerdings jedoch bleibt hier für Theologen und Philosophen noch eine bedeutende Erbschaft anzutreten, die, wenn sie nur im Sinne und Geiste Baaders selber, nämlich mit freiem, auf die Sache selbst und nicht auf die zufällige Form eingehendem, lebendigem und schöpferischem Geiste angetreten würde, die segenreichsten Wirkungen, Umbildungen und Höhergestaltungen der Wissenschaft und des Lebens hervorbringen müsste.

IV.

Entgegnung auf die Ausstellungen des Herrn Prof. Erdmann

in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baaders in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte, Ulrici und Wirth *).

Schon bei dem Beginne des Unternehmens einer Gesammtausgabe der Werke Baader's hatte ich mich der Erwartung hingegeben, dass die Vollendung derselben vor andern in der Schule Hegel's auszeichnende Anerkennung der philosophischen Leistungen des Münchner Philosophen hervorrufen werde. Diese Erwartung hat sich noch vor Vollendung des Werkes in soweit erfüllt, als Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie (3. Bd. 2. Abthl.) Baader nicht blos eine bedeutende Stelle im Entwicklungsgange der Geschichte der neueren Philosophie einräumte, sondern auch eine, zwar gedrängte, aber doch alle Grundlehren umfassende Darstellung seiner Lehre mittheilte und namentlich bereits, worauf ich das grösste Gewicht legen musste, die Unabhängigkeit Baader's von Schelling gebührend anerkannte. In Uebereinstimmung damit bezeichnet Erdmann in seiner Anzeige der Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften, welche er in dieser Zeitschrift (28. Bd. 1. Heft) veröffentlichte, unsern Denker als einen der grössten unserer Philosophen, erklärt, dass er, je mehr er sich mit Baader beschäftige, um so mehr von ihm angezogen und in so mehr Punkten von seiner Lehre gewonnen werde, räumt ein, dass wenigstens im Gebiete der Religionsphilosophie unter den modernen Philosophen kaum Einer so viele Ausbeute darbiete, wie Baader, und lässt erkennen, dass das ernste Studium seiner Schriften ihn mit stets wachsender Verehrung vor Baader erfüllt habe.

---

*) Neue Folge. Acht und zwanzigsten Bandes Erstes Heft (1856.) S. 1—36.

Mit grosser Befriedigung habe ich diese Erklärungen wahrgenommen, hoch erfreut, daraus die Gewissheit schöpfen zu können, dass diese Würdigung Erdmann's dazu beitragen werde, den Baader'schen Schriften von Seiten der Hegel'schen Schule ein umfassendes und nachhaltiges Studium zuzuwenden. Man verwundere sich nicht, dass ich auf die erwähnten Aeusserungen Erdmann's ein so grosses Gewicht lege. Um diess zu begreifen, muss man wissen, welche Vorurtheile gegen Baader verbreitet worden waren, wie von manchen Seiten her vor dem Beginn der Gesammtausgabe auf Unterdrückung des Ansehens Baader's hingewirkt worden war, wie geringschätzig sich gewisse Junghegelianer in ihrem Dünkel, L. Feuerbach und Andere in ihrer Aufgeblasenheit über Baader ausgesprochen hatten, und wie von dem grössten Theile der Geschichtschreiber der Philosophie kaum der Name Baaders zur Sprache gebracht worden war, oder, wenn es doch einmal geschah, sie ihn als Schüler Schelling's figuriren liessen. Alle Erfolge dieser Künste und Manöver sind nun mit einem Schlage durchbrochen, Baader erscheint nach Erdmann, einem Hauptvertreter der Hegel'schen Philosophie, als ein unsern grossen Philosophen ebenbürtiger Originaldenker und es ist kaum zu bezweifeln, dass Erdmann's Erklärung für die gesammte Hegel'sche Schule von folgenreicher Bedeutung sein wird. Diesem grossen Ergebniss gegenüber erscheinen, die einzelnen Ausstellungen Erdmann's in Betreff Baader'scher Lehren von untergeordneter Bedeutung und, selbst wenn sie sammt und sonders begründet wären, würde diess doch der Anerkennung seiner hohen Bedeutung keinen wesentlichen Eintrag zu thun vermögen. Von noch viel minderem Belang ist es hiebei, ob Erdmann mit seinen Einwendungen gegen einen Theil meiner Behauptungen ganz oder theilweise im Rechte ist.

Wo man eines Unterdrückten oder weit unter seinem Verdienste Anerkannten sich anzunehmen hat, da ist man überall in Gefahr, nach der entgegengesetzten Seite hin abirrend das Verdienst des Unterdrückten oder nicht hinlänglich Anerkannten unwillkührlich zu überschätzen und zu übertreiben, sowie seine Mängel in minder ungünstigem Lichte zu erblicken oder zu übersehen. Diese Gefahr hat mir von Anfang deutlich genug vor der Seele geschwebt und ich habe mich mit aufrichtigem Streben bemüht, ihr nicht zu unterliegen. Es steht mir selber nicht zu, darüber endgültig zu entscheiden, ob mir dieses aufrichtige Streben vollkommen gelungen ist. Zum Verwundern wäre es gerade nicht, wenn mir hierin da und dort etwas Menschliches begegnet wäre, besonders wenn man in das Auge fassen will, dass meine Ein-

leitungen zu Baader's Schriften mitten im Drang und Sturm der grössten Schwierigkeiten, welche je bei einem ähnlichen Werke überwunden werden mussten, geschrieben worden sind, und dass die feste Ueberzeugung, alle diese meine Kräfte fast übersteigenden Schwierigkeiten würden gar nicht vorhanden sein, wäre die Welt über die grosse Bedeutung Baader's nicht mit fast völliger Blindheit geschlagen gewesen, einen Unmuth in meiner Seele wach rufen musste, der leicht zur Leidenschaftlichkeit, zur Uebertreibung und zur Unbilligkeit gegen Andere sich steigern konnte. Indess glaube ich überall in meinen Einleitungen die Würde der Wissenschaft bewahrt und denjenigen Grad von Mässigung geübt zu haben, den man mit Recht verlangen durfte. Ich hoffe, dass man Kraft und Energie des Ausdrucks von Uebertreibung, und Schärfe der Entgegnung von Leidenschaftlichkeit zu unterscheiden wissen wird.

Ausser den erwähnten Erklärungen Erdmann's lege ich das grösste Gewicht auf sein Zugeständniss, dass »trotz aller scheinbaren Sprünge die Lehren Baader's streng zusammenhängen und ein wirkliches System bilden, mehr vielleicht aus einem Gusse, als sich von den meisten nachkantischen Systemen sagen lässt.« Diese Ueberzeugung hervorzubringen, war eine meiner Hauptbestrebungen und zu diesem Zwecke hauptsächlich wählte ich in der Reihenfolge der einzelnen Schriften Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische Anordnung, so weit sie sich eben durchführen liess. Allen tiefer eindringenden Forschern konnte zwar jene Erkenntniss auf die Länge sich nicht entziehen, einigen, wie auch Erdmann, mochte sie schon früher aufgegangen sein. Es kam aber darauf an, dass sie recht bald allgemeiner zur Geltung kam, und diese Absicht kann als vollkommen erreicht bezeichnet werden.

Dagegen muss ich schon Einsprache erheben, wenn Erdmann einfliessen lässt, Baader habe mir öfter anvertraut, aus den von ihm veröffentlichten Sätzen ein lesbares Ganzes zu machen. Hätte Erdmann Baadern persönlich gekannt, so würde er dies von vorn herein niemals glaublich gefunden haben. Unser Forscher legte seiner ganzen Natur nach zu wenig Werth auf Leichtigkeit und Schönheit der Darstellung. Wo sich, wenigstens in späterer Zeit, einmal gelungenere Darstellungen finden, da gestalteten sich seine Gedanken ihm fast ganz absichtslos in ansprechendere Formen. Fand er dann und wann einen ersten Entwurf mangelhaft, so legte er selbst Hand an die Umgestaltung. Niemals aber fand er es nöthig, und niemals würde er es mit seinem Selbstgefühl ver-

einbar gefunden haben, irgend Jemand eine solche Umgestaltung aufzutragen. Die Angabe Erdmann's kann nur daraus entsprungen sein, dass das Manuscript einiger kleinerer Schriften Baader's, wie das zur Schrift über die Unsterblichkeit, dann zu den Sendschreiben über das Versehensein des Menschen im Namen Jesu und jenes einiger Hefte der Vorlesungen über speculative Dogmatik, vor dem Druck in meine Hände kam, und dass ich in denselben einige geringfügige Veränderungen vornahm, die Baader dann bei der Correctur, die er fast immer sorgfältig selbst besorgte, gewähren liess. Den Vorwurf Erdmann's, dass ich solche Forscher, welche der Mitwelt als glückliche Rivale Baader's gälten, weniger anerkenne, als Baader selbst, ja vielleicht gar wegwerfend behandle, was dieser mit Hochachtung erwähnt habe, glaube ich nicht zu verdienen. Was namentlich Hegel betrifft, so hat Baader ihn im Ganzen sicher nicht höher gestellt, als ich ihn stelle, und ich stelle ihn nicht niedriger, als ihn Baader gestellt hat. Wenn Erdmann es anders gefunden zu haben glaubt, so hat er einerseits den anerkennenden Aussprüchen Baader's über Hegel die zahlreichen polemischen nicht vollständig genug gegenübergestellt; es würde ihm in diesem Falle nicht entgangen sein, dass Baader sich zum mindesten nicht weniger schneidend und scharf gegen Hegel ausgesprochen hat, als ich es gethan habe. Andrerseits konnte ich, bei dem geringen Raume, der meinen Aeusserungen über Hegel zugemessen war, weniger auf das eingehen, was die eigentliche Grösse Hegel's ausmacht, und musste mehr das hervorkehren, was ich an ihm auszusetzen fand, und worin ich ihn von Baader überflügelt wusste. Uebrigens könnte es sich trotz dem finden, dass die Schüler Baader's in einzelnen Punkten Fehler und Irrthümer bei Hegel entdeckt hätten, welche von Baader entweder übersehen oder doch nicht genau genug beachtet worden wären. Noch mehr, es wäre nicht so ganz unmöglich, dass Baader öfter Hegel'sche Aeusserungen gelobt hätte, weil er sie in seinem Sinne verstand, indess sie Hegel doch in einem andern Sinne nahm, und dass die Schüler Baader's jene Hegel'schen Aeusserungen richtiger aufgefasst hätten. Niemand würde in diesem Falle das Recht haben, die Schüler Baader's als Baaderischer denn Baader selbst zu bezeichnen. Die Anklage, dass Jemand plus royaliste que le roi sei, muss streng erwiesen werden, sonst erscheint sie als ein nichtiger Lufthieb. Erdmann wollte wohl wieder einmal witzig sein, wenn er bemerkt, der Grund, weshalb ich nicht die chronologische Anordnung der Baader'schen Schriften gewählt habe, dass sonst z. B. auf eine Abhandlung über praktische Vernunft ein Versuch über

die Sprengarbeit gefolgt wäre, scheine bei einem Autor, der innerhalb eines und desselben Werkes noch grössere Sprünge mache, nicht triftig. Im Ernste wird Erdmann wohl kaum behaupten wollen, dass der Sprung von der praktischen Vernunft auf die Sprengbarkeit ein geringerer gewesen sein würde, als irgend einer von jenen Sprüngen, die sich Baader in seinen philosophischen Schriften erlaubt.

Indem Erdmann auf meine Einleitung zum I. Bande der Baader'schen Schriften (Logik) übergeht, und bemerkt, dass ich Hegel's Logik Epoche machende Bedeutung zuschreibe, gibt er meine Behauptung nicht richtig wieder, wenn er mich sagen lässt: »Hegel's Logik wird Epoche machende Bedeutung zugeschrieben, obgleich die Einleitung nur Fichte und Schelling nachsprechen soll.« Ich hatte aber vielmehr gesagt: »Zunächst zeigt sich Hegel mit Fichte und Schelling gegen die Kantische Logik einverstanden, wie denn im Grunde Alles, was Hegel im Anfang seiner Einleitung zur Logik vorbringt, schon von Fichte und Schelling mit andern Worten gesagt worden war.« Man wird den Unterschied dessen, was mich Erdmann hier sagen lässt, von dem, was ich wirklich gesagt habe, nicht übersehen. Erdmann lässt mich von der (ganzen) Einleitung sprechen, wo ich bloss von dem Anfang der Einleitung gesprochen habe, und er lässt mich ein blosses Nachsprechen behaupten, wo ich von einem Uebereinstimmen mit seinen nächsten Vorgängern gesprochen habe.

Das Haupt-Attentat aber, dessen ich mich gegen Hegel schuldig gemacht habe, ist die Behauptung, dass Hegel's Dialektik durch ihre Verwechselung des Unterschiedenen und des Widersprechenden zur Sophistik geworden sei. Freilich, wenn ich mit dieser Behauptung im Unrecht sein sollte, dann hätte ich mich einer schweren Versündigung gegen Hegel schuldig gemacht, und es wäre nicht mehr als billig, dass ich in Sack und Asche Busse thun müsste. Diese Frage ist überhaupt der Punkt, mit dem das Hegel'sche philosophische System steht und fällt, und die Untersuchung über die Wahrheit oder Nichtwahrheit der hier berührten Lehre Hegel's muss daher mit der grössten Umsicht, Sorgfalt und Genauigkeit geführt werden. Wo möglich noch höhere Aufmerksamkeit nimmt diese Frage in Anspruch, da Erdmann kühn genug ist, der Hegel'schen Lehre vom Widerspruch nachzurühmen, dass sie den Unterschied der christlichen von der heidnischen Logik begründe. Nicht nur das Leben, sondern auch die Logik der Christen sei eine andere als die vorchristliche und insbesondere die heidnische des Aristoteles, des Erzheiden. Erdmann zögert

nicht, in diesem Sinne die Principia identitatis et exclusi tertii als oberste Denkgesetze der heidnischen Logik zu bezeichnen und ihnen die coincidentia oppositorum als oberstes Denkgesetz der christlichen Logik gegenüberzustellen. Nicht Abwesenheit, sondern Ueberwindung des Widerspruchs müsse derjenige Mensch (der Christ), der sein Sein als Versöhnung bestimme, als sein höchstes Denkgesetz statuiren. Der ethischen Dialektik, die den Christen seine Schuld, nicht wo sie sei, sondern wo sie getilgt worden, als felix culpa bezeichnen lasse, entspreche im logischen Gebiete eine Denkregel, die dem vorchristlichen Logiker ebenso paradox erscheinen müsse, wie dem edlen Heiden die Martyrfreudigkeit der Christen als Wahnsinn, ihre Bruderliebe als odium generis humani. Doch müsse dagegen protestirt werden, dass nach Hegel der Widerspruch das Letzte, das Fest-zu-haltende sei. Es sei Hegel ganz Ernst damit, dass der Widerspruch zu Grunde gehe. Nur als Durchgangspunkt wolle Hegel den Widerspruch angesehen wissen. Der Eifer für Baader habe mich in der Bestreitung der Lehre Hegel's vom Widerspruch weiter geführt, als dieser selbst gebilligt haben würde. Hätte Baader in Hegel's Dialektik nur Sophistik gesehen, so würde er schwerlich gefordert haben, dass man, um selig zu werden, durch das Feuer derselben hindurchgehen müsse, und würde nicht denen, welche Gott als bewegungsloses Sein fassen, den Vorwurf gemacht haben, sie liessen unbeachtet, was Hegel in der Philosophie geleistet habe. Platon lasse sich nicht gegen Hegel anführen; denn jener habe den Sophisten gerade den Vorwurf gemacht, dass sie nur bewiesen, dass der Mensch zugleich Unterschiedenes sei, Eines dem Wesen, Vieles der Zusammensetzung nach; dagegen sei der wahre Dialektiker der, der von dem Einen selbst nachweise, es sei an ihm selbst Vieles, d. h. es sei sich entgegengesetzt. Diese Erhebung über das Dilemma, welches nicht die höchste oder gar einzige Regel sei, gebe dem Platon ein Anrecht mehr auf den Namen des Christianus ante Christum.

Aber diese Erklärungen werden keinen unbefangenen Denker befriedigen. Der unbefangene Denker wird mit Recht sagen: Wenn der Widerspruch im Denken nothwendig wäre, so müsste der Widerspruch die Denkbarkeit und also die logische Wahrheit eines Gedankens nicht aufheben. Das sich Widersprechende müsste wahr sein, und dann müsste entweder das sich nicht Widersprechende, das Einstimmige falsch sein, oder es müsste ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr sein. Im ersten Falle, wenn das Einstimmige falsch wäre, müsste

das Widersprechende wahr sein, das falsche Einstimmige und das wahre sich Widersprechende bliebe aber auch so sich streng entgegengesetzt und jeder Uebergang des Einen in das Andere wäre ohne Verletzung der Wahrheit unmöglich. Selbst in diesem Falle, der freilich alle Philosophie auf den Kopf stellen würde und der ohne Verleugnung der gesunden Vernunft nicht angenommen werden kann, wäre die hegelisch-erdmannische Lehre von der Nothwendigkeit des Uebergangs von dem einen Gebiet in das andere im Denken zur Erkenntniss der Wahrheit falsch. Im andern Falle, wenn ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr wäre, wäre jeder Unterschied des Wahren vom Falschen aufgehoben und mit mindestens gleichem Rechte, mit welchem man sagen könnte, es sei Alles wahr, könnte man auch sagen, es sei Alles falsch und diess wäre nicht verschieden von der Behauptung, es sei nichts wahr und nichts falsch. Mit diesem Ergebniss hörte aber alle Philosophie auf. Hegel findet selbst in dem Bereiche des Widerspruchs keine Befriedigung, sonst würde er nicht fordern, dass man über den Widerspruch hinausgehen müsse, dass man den Widerspruch nicht als das Letzte, Festzuhaltende ansehen und behandeln dürfe, und dass er im Process des Denkens zuletzt zu Grunde gehen müsse. Aber was heisst über den Widerspruch hinausgehen anders, als in das Gebiet des Nichtwiderspruchs, der Einstimmigkeit eingehen? Muss man, um die Wahrheit zu gewinnen, aus dem Widerspruch heraustreten, wie kann es da vorher nöthig sein, in den Widerspruch einzugehen? Liegt die Wahrheit jenseits des Gebietes des Widerspruchs, so kann sie nicht zugleich diesseits, im Gebiete des Widerspruchs liegen. Sagt man aber, die Wahrheit liegt nicht jenseits und nicht diesseits des Widerspruchs, sondern in der Totalität der Momente des Denkprocesses, so wäre also die Wahrheit die Identität des Widerspruchs und der Einstimmigkeit, d. h. die Identität des Falschen und des Wahren, und wir wären abermal am Ende aller Philosophie angelangt, da jedes Kriterium eines Unterschiedes des Wahren und Falschen verschwunden wäre.

Was nun das Verhältniss Baader's zu dieser Lehre Hegel's betrifft, so könnte ich mich, wenn es noth thäte, darauf berufen, dass ich nirgends eine Verpflichtung übernommen habe, Alles und Jedes zu vertreten, was Baader gelehrt hat. Wer übrigens die Schriften Baader's kennt, wird mir beistimmen, dass dieser Denker überall die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs voraussetzt, und dass seine Methode (denn trotz seiner Sprünge hat er eine ganz bestimmte Methode) nicht mit der dia-

lektischen Hegel's zusammenfällt, ja insofern ihr entgegengesetzt ist, inwiefern sie auf die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs gegründet erscheint. Wenn er nichts destoweger sagt, dass man (philosopisch) nur mittelst Hindurchgangs durch das Feuer der Hegel'schen Dialektik selig werden könne, so fand er doch jedenfalls inmitten des Feuers dieser Dialektik die Seligkeit nicht, und ausserdem erinnerte er treffend genug, dass die Hegel'sche Dialektik ein zweischneidiges Schwert sei, welches darum (eben wegen dieser Zweischneidigkeit) den Gegner und den, der es führe, oft zugleich verwunde *). Wenn er ferner daselbst von der Hegel'schen Philosophie rühmte, dass sie den Selbstverbrennungsprocess der neueren Philosophie angefacht habe, so liegt auch darin eine Andeutung jenes innern Selbstwiderspruchs, von dem Baader sie ergriffen erkannte. Wie er nicht zugab, dass der Mensch böse werden müsse, damit er zur Versöhnung mit Gott gelangen könne, so gab er auch nicht zu, dass der Mensch in Denkwidersprüche gerathen müsse, um der Erkenntniss der Wahrheit theilhaftig zu werden. Sprach er von einer Dialektik, durch welche der verzeitlichte, dem Bösen einmal anheimgefallene Mensch stufenweise zur Erkenntniss der Wahrheit sich zu erheben vermöge, so hat diese Dialektik eine ganz andere Bedeutung, als die Hegel'sche, welche auf der falschen Voraussetzung der Nothwendigkeit der Verendlichung des Unendlichen und somit des Bösen und des Irrthums, überhaupt der Entzweiung, des Zwiespalts und des Widerspruchs in der geschaffenen Natur wie im geschaffenen Geiste beruht. Dass Hegel die Unhaltbarkeit der Lehre derjenigen nachgewiesen habe, die Gott als bewegungsloses Sein fassen, konnte Baader hervorheben, ohne darum mit der Art einverstanden zu sein, wie Hegel den Begriff der Negativität im göttlichen Wesen und in den Dingen überhaupt fassen zu müssen glaubte. Es wird genügen, daran zu erinnern, dass Baader jenen Gott des Pantheismus einen grässlichen d. h. einen Ungott genannt hat, der gleichviel ob in Zorn oder in Liebe seine Creatur wieder aufspeise **), dass er die Behauptung, die Natur sei der Abfall der Idee von sich selbst ***), sie entspreche, wiewohl an sich, in der Idee göttlich, doch wie sie sei (d. h. wie sie als geschaffene, endliche sei) ihrem Begriffe nicht, sie sei vielmehr der unaufgelöste Widerspruch, verwarf, dass er überhaupt jede Theorie be-

*) S. Werke Baader's IV, 121.
**) S. Werke Baader's III, 285.
***) Hegel's Werke VII, 28.

kämpfte, welche dem Bösen die Bedeutung eines Nothwendigen in der Entwicklung Gottes und der Welt beilegte. Was endlich Platon betrifft, so könnte nichts irriger sein, als die Annahme, die Dialektik Platon's stehe mit der Hegel'schen auf demselben Grund und Boden. Weder in den Dialogen seiner Jugendperiode, noch in den Werken seiner gereiften Jahre huldigt Platon einer Dialektik, welche grundsätzlich die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs verleugnete, oder sie zuerst verneinte und sie nachher wieder bejahte. Vielmehr werden sie überall als unverbrüchlich vorausgesetzt und niemals zugegeben, dass eine Behauptung, die sich selbst widerspreche, wahr sein könne. Ausdrücklich erklärt z. B. Sokrates in Alcibiades I., derjenige wisse offenbar von einer Sache nichts Gewisses, der darüber Widersprechendes aussage *). In gleicher Weise wird von Platon die Gültigkeit des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs in den Dialogen Jon, dem grösseren und kleineren Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras **) und Euthydemos festgehalten. In keinem der späteren Dialoge findet sich ein Widerspruch gegen diese Grundsätze, und wenn es darauf ankäme, einzelne schlagende Belegstellen hervorzuheben, so stünden sie zahlreich zu Gebote.

Wundersam ist es, dass Erdmann in der Lehre Platon's von dem immanenten Verhältnisse des Einen und des Mannichfaltigen eine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Hegel'schen Dialektik zu finden meint; als ob Unterschied, Gegensatz und Widerspruch eines und dasselbe wären! Hegel behauptet diess freilich, aber mit vollkommenem Ungrund und mit Verleugnung jeder gesunden Logik. Der Platonische Sokrates geht überall auf die feinste Unterscheidung aus und zugleich auf die Vermeidung jedes Widerspruches. Ein entschlossener Hegelianer unserer Tage müsste, wenn bei ihm nur irgend von Consequenz die Rede sein könnte, auf den Platonischen Sokrates alle die Vorwürfe von Begriffsspielerei und Kleinkrämerei häufen, welche Platon mit so feiner Ironie die griechischen Sophisten gegen seinen Sokrates

*) Alcibiades I, 117.

**) Im Protagoras (333) erklärt Sokrates ausdrücklich die Zusammenstimmbarkeit der Begriffe und Urtheile für ein Kriterium ihrer Wahrheit. Welche von beiden Behauptungen, heisst es dort, wollen wir also aufgeben? denn beide Behauptungen (welche man a. a. O. nachsehe) neben einander vertragen sich nicht recht mit den Vorschriften der Musik; sie stimmen ja nicht zusammen, noch stehen sie mit einander in Einklang.

vortragen lässt *). Besser aber würden die Schüler Hegel's thun, wenn sie bei Platon ernstlich in die Schule gingen, um sich wieder an ein reines und logisches Denken zu gewöhnen und die Principien einer wirklich und wahrhaft logischen Logik zu gewinnen. Da ich nun mit solcher Bestimmtheit die Berechtigung Hegel's zur Vereinerleiung der Begriffe des Unterschiedes, des Gegensatzes und des Widerspruches bestreite und die Gültigkeit und Wahrheit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs behaupte, so scheine ich keinen Grund zu haben, der Hegel'schen Logik eine epochemachende Bedeutung zuzuschreiben. Aber gerade hier ist der Punkt, wo Erdmann hätte erkennen sollen, wie sehr ich bestrebt war, dem bei allen seinen Irrthümern geistvollen, kühnen und grossartigen Hegel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der platte geistlose Unverstand war es sicher nicht, der Hegel in die Leugnung der Gültigkeit des Identitäts- und Widerspruchsgesetzes verwickelt hat. Es war vielmehr der Versuch der Lösung des schwierigsten Problems der Metaphysik, der Vermittlung des Seins mit dem Werden, des Eleatismus mit dem Herakliteismus, des Spinozismus mit dem Fichte-Schellingianismus, welcher ihn unter der Herrschaft eines tiefen Missverständnisses der Lehre J. Böhme's vom Negativen in Gott bis zur Vereinerleiung des Begriffs des Unterschiedes und des Gegensatzes mit dem Widerspruche forttrieb, und es wird immer anerkannt werden müssen, dass er, wenn er auch den Begriff des Negativen nicht recht fasste, ihn forcirte und übertrieb, doch der Erkenntniss der Bedeutung des Negativen näher trat und die Forschung überhaupt auf eine tiefere Erfassung der Bedeutung des Negativen wieder hinlenkte. Worin ich aber das Epochemachende seiner Logik gesucht habe, das ist der tiefsinnige Versuch, den Formen des Denkens die höchste Begründung zu sichern, deren sie fähig sind, die Begründung im Absoluten.

Indem ich diesen Versuch, wenn auch nicht die Art, wie er unternommen wurde, als wohlberechtigt hervorhob, habe ich der Hegel'schen Logik insoweit eine unvergängliche Bedeutung vindicirt. Es fehlte nichts, als dass Hegel den Begriff des absoluten Geistes zum Begriff der absoluten Persönlichkeit verklärte, um siegreich zum höchsten Ziele der Vollendung der Logik vorzudringen, wo sich seine tiefgreifende Irrung über die Nichtverschiedenheit des Begriffs der Verschiedenheit von dem Begriffe des Widerspruchs gehoben hätte. Diesen Schritt hatte Baader von

*) Platon's s. Werke von H. Müller S. 85, 90.

vornherein vollbracht und so im Prinzip das Ziel erreicht, nach welchem Hegel's ahnungsvoller Geist gerungen hatte. Im Wesentlichen hat namentlich Ulrici die Wahrheit dieser meiner Behauptung in seiner Anzeige der logischen Schriften Baader's in dieser Zeitschrift eingeräumt und in seinem geistvollen System der Logik im Wesentlichen dieselbe Begründung der Logik im Absoluten durchgeführt, welche der Lehre Baader's zu Grunde liegt. Wenn Ulrici, wie ich glaube, ganz unabhängig von Baader auf seine Lehre gekommen ist, so gewinnt die Vergleichung beider nur um so mehr an Interesse.

Auch J. G. Fichte habe ich nach Erdmann nicht hoch genug gestellt. Er glaubt auch hier Baader gegen mich anrufen zu müssen. Als ob ich das, was Baader an Fichte rühmt, nicht ausdrücklich hervorgehoben hätte! Man vergleiche meine Anmerkungen zu den Aeusserungen Baader's im I. Bande seiner Werke S. 179, 234 und in meiner Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's XXIII, LXIII. Uebrigens habe ich nirgends Gelegenheit gehabt, ein Gesammturtheil über J. G. Fichte auszusprechen. Sobald sich diese finden wird, werde ich noch mehr von diesem grossen Denker und noch grösseren Charakter zu rühmen nicht unterlassen, als ich von ihm gerühmt habe. Ueberhaupt hindert mich nichts und der Standpunkt der Baader'schen Lehre befähigt vorzugsweise dazu, anzuerkennen, dass seit die Welt steht keine andere Nation als die deutsche in einem verhältnissmässig so kurzen Zeitraum wie der von Kant bis Hegel eine so grosse Zahl genialer und hervorragender Denker hervorgebracht hat. Mit der Epoche von Kant bis Hegel lässt sich an innerer Bedeutsamkeit keine andere Epoche der Geschichte der Philosophie vergleichen. So reich diese Denker aber an Ideen sind, so erweisen sich doch ihre Systeme als unhaltbar.

Wenn Erdmann meint, das philosophische System Baader's sei rein und absolut synthetisch und schliesse jeden analytischen Lehrgang von der Darlegung des synthetischen Theils des Systems aus, so kann ich ihm diess nicht zugeben. Hat ja doch Baader selbst, als er in seinen Vorlesungen an der Universität zu München in drei Semestern einen Umriss seines Systems zu geben sich entschlossen hatte, was er leider nicht ganz ausführte, dem Ganzen einen einleitenden Theil: Vom Erkennen überhaupt, vorausgeschickt, und sollte doch ebenso der speciellen speculativen Dogmatik die allgemeine vorausgehen. Der analytische Lehrgang hat also thatsächlich bei Baader nicht gefehlt. Man kann nur sagen, dass er denselben nicht streng durchgeführt habe, dass er

sich im analytischen Lehrgang Anticipationen aus dem synthetischen erlaubte, die er sich nicht hätte erlauben sollen. Aber sein System verträgt nicht bloss, sondern fordert sogar die Unterscheidung eines analytischen und eines synthetischen Lehrganges. Nur wird der analytische Lehrgang im Geiste der Baader'schen Philosophie eine andere Gestalt erhalten müssen, als ihm Erdmann zugedacht hat. Erdmann findet es widersprechend, wie Baader zu behaupten, dass die wahre Philosophie von Gott ausgehen müsse, und dass doch der Mensch sich dermalen nicht im status integritatis befinde. Wie es sich nun auch damit verhalte, so müssen wir uns an diesem Orte doch darüber freuen, dass Erdmann an dem Beispiel dieser seiner Behauptung zu erkennen gibt, dass er doch auch im Grunde das sich Widersprechende für falsch hält, von welcher Einsicht er nur überall und ausnahmslos Gebrauch machen sollte. Indess ist es doch noch die Frage, ob Erdmann diessmal einen wirklichen Widerspruch erhascht, oder ob ihn hier nicht der Schein betrogen hat. Denn es möchte doch Manchen sonderbar bedünken, dass der Mensch, weil er dermalen sich nicht im status integritatis befinde, die Philosophie mit nichts Anderem als mit einer Sünde oder doch mit einem der Sünde nothwendig entspringendem Irrthum beginnen werde oder gar müsse. Oder welche andere Bedeutung kann die Behauptung Erdmann's haben: »Findet sich aber der Mensch zunächst in der Gottferne, so gilt das von ihm auch wo er philosophirt, und zunächst wird er sich erst zu ihm hinfinden (hinphilosophiren) müssen.« Folgt denn daraus, dass der Mensch gefallen ist, dass er von Gott nichts weiss? und muss er darum, weil er als neugebornes Kind von Gott nichts weiss, auch dann von Gott nichts wissen oder wissen wollen, wenn er, zur Vernunftreife gelangt, zu philosophiren beginnt? Mich dünkt doch, der Mensch würde auch dann als neugebornes Kind von Gott nichts wissen, (denn wir werden alle als blinde Heiden geboren, sagt Baader) wenn er auch ohne Erbsünde in dieses Leben träte. Der Mensch weiss als neugebornes Kind zunächst doch nur darum nichts von Gott, weil ihm überhaupt fix und fertige Gedanken nicht angeboren sind, weil er als mit Vernunftanlage ausgestattetes Wesen, nicht aber mit bereits entwickelter Vernunft geboren wird, und somit alle Erkenntniss für ihn mit der Erfahrung beginnt, und weil er seine Vernunftanlage zur actuellen Vernünftigkeit nur entwickeln kann, wenn er die Anregungen bereits zur Vernünftigkeit entwickelter Wesen erfährt. Zur Vernünftigkeit entwickelte Menschen wissen aber von Gott,

wenigstens gewiss, wenn sie in einer der monotheistischen Religionen erzogen sind, und erziehen ihre Kinder in derselben Religion, so dass diese, zu dem Alter gelangt, wo sie fähig werden zu philosophiren, unmöglich von Gott nichts wissen können. Etwas Anderes ist es, wenn sie oder Einer oder der Andere den empfangenen Belehrungen in ihrem Gemüthe nicht Folge geben, wenn sie den Gott, der ihnen gelehrt wurde, in ihrem eignen Innern nicht finden und in diesem Sinne von Gott nichts wissen wollen. Handelt es sich vollends um Menschen, welche in der christlichen Religion erzogen worden sind, so haben sie bis zu dem Zeitpunkt, wo sie zu philosophiren fähig werden, reichere und tiefere religiöse Erfahrungen zu machen Gelegenheit gehabt, und wenn sie auch als Sünder (— denn alle Menschen sind Sünder —) zu philosophiren anfangen, so muss doch ihr erster philosophischer Gedanke kein sündhafter Gedanke sein und sie müssen nicht nothwendig in ihrem Glauben und in ihren Gedanken von Gott abfallen oder Gott erst leugnen, um zur philosophischen Erkenntniss von Gott zu gelangen. Baader war daher der wohlbegründeten Ansicht, dass der Geist von dem vorphilosophischen Glauben an Gott zu der philosophischen Erkenntniss Gottes ohne Abfall von Gott, ohne Sünde, ohne Verleugnung Gottes, ohne sich erst zum Absoluten aufzublähen und mit absoluter Souveränetät über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu entscheiden, sich erheben könne. Dieses Können war ihm zugleich unauflöslich mit dem Sollen verbunden und es erschien ihm völlig unzulässig, mit einem Theile unserer Philosophen den Canon aufzustellen: Nur durch die Leugnung Gottes geht der Weg zur philosophischen Erkenntniss Gottes. Diese Lehre Baader's schliesst ganz und gar nicht aus, dass der zu philosophiren Beginnende die Erwägung anstelle, ob es möglich sei, dass Gott nicht sei. Nur wird er bei irrthumlosem Denken niemals zu einer Bejahung dieser Möglichkeit gelangen, vielmehr wird er sie aus der Erwägung und aus der dieser Erwägung entspringenden Erkenntniss, dass das Bedingte unausweichlich das Bedingende, das Relative das Absolute voraussetzt, mit vernunftmässiger Nothwendigkeit verneinen, und somit die Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes für eine Unmöglichkeit erklären. Doch übersah Baader nicht, dass möglicherweise der vorphilosophische Glaube an die Existenz Gottes entweder schon vor dem Philosophiren, oder mit dem Anfang des Philosophirens oder im Fortgang eines auf falsche Fährte gerathenen Philosophirens verdunkelt und später wieder aufgehellt werden

könne. Er gab aber nicht zu, dass dieses Verdunkeltwerden des Glaubens an Gottes Existenz ohne alle und jede Selbstverschuldung, ohne eine Verdüsterung der Intelligenz durch den Einfluss eines widergöttlichen Willens in irgend einem Grade eintreten könne. Er behauptete daher, dass trotz aller Verdunkelung ein radicales Wissen von Gottes Existenz fortdauere, dass die Verdunkelung nur Folge einer Gottesverleugnung und daher aller angebliche Atheismus vielmehr seiner Wurzel nach Antitheismus sei. Auch hier bewährt sich der tiefe Ernst des Baader'schen Philosophirens, welches keine falschhumanen Vermittlungen, kein Schönthun mit den menschlichen Schwächen und Gebrechen, kein Abschwächen der mark- und bein-durchschneidenden göttlichen Wahrheiten und kein Capituliren mit noch so hochgestellten menschlichen Autoritäten kennt. Das Flammenschwert des himmlischen Cherubs scheidet nicht schärfer zwischen der Himmelswelt und den ausserhimmlischen Regionen, als Baader's penetranter Geist zwischen Wahrheit und Irrthum unerbittlich scheidet oder doch erkennt, scheiden zu sollen und dieser Erkenntniss gemäss sich zu scheiden bemüht, ohne im Geringsten zu übersehen, dass jeder Irrthum doch nur eine Caricatur einer Wahrheit ist und daher aus jeder Zurechtrückung eines Irrthums Wahrheit gewonnen werden kann.

Mit grösserer Berechtigung scheint mich Erdmann anzugreifen, wo er mir schuldgibt, dass nach mir den Gegensatz zum Dynamiker der Atomist bilde, so dass umgekehrt jede Bekämpfung der Atomistik mir eo ipso als Vertheidigung einer dynamischen Ansicht erscheine, während doch den eigentlichen Gegensatz zum Dynamiker, der nur Kräfte statuire, natürlich der bilde, welcher gar keine Kräfte, also nur todte Stoffe, inerte Materie annehme und darum am Passendsten (blosser) Materialist genannt werde. Indess, ich muss gestehen, dass mir keine Theorie bekannt ist, welche nur todte Stoffe, inerte Materie annähme. Ja eine solche Theorie, wenn sie nicht geradezu unmöglich ist, könnte doch sicher keinen Anspruch auf irgend einen wissenschaftlichen Werth haben. Nicht einmal die Atomistik des Leukippos und Demokritos kann als eine Theorie bezeichnet werden, welche nur todte Masse, inerte Materie angenommen habe. Demokritos nahm ausser den Atomen, denen er mit der Eigenschaft der Schwere schon offenbar eine Kraft beilegte, das Leere und über den Atomen und dem Leeren die Nothwendigkeit (ἀνάγκη), die freilich als blind von dem Zufall (τύχη) nicht zu unterscheiden war, an, welche doch nicht als kraft-

lose und wirkungslose kann gedacht worden sein *). Das Kraftprincip ist in dieser Atomistik allerdings weiter zurückgedrängt oder minder zu seinem Rechte gebracht, als in irgend einer andern materialistischen Theorie, aber dennoch fehlt es nicht ganz. Wenn demnach keine materialistische Theorie Kräfte gänzlich leugnet, wenn es andrerseits dynamische Theorien gibt, welche Kraft und Materie unterscheiden und sowohl Kraft als Materie, wenn auch nicht getrennt, annehmen, so kann der Gegensatz der materialistischen und der sogenannten dynamischen Theorie nicht darin bestehen, dass jene nur Materie und keine Kraft, diese nur Kraft und keine Materie annehme. Vielmehr müssen beide Kraft, aber nicht beide Materie annehmen. Es gibt keinen Materialismus, der die Kraft, aber es gibt einen Dynamismus, der die Materie gänzlich leugnet, obgleich es auch einen Dynamismus gibt, der die Materie nicht gänzlich leugnet. Wenn man daher die dynamische Theorie der atomistischen entgegensetzt, so geschieht es nicht, weil die erste nur Kräfte, die zweite nur Materie statuirte, sondern weil die erste den Kräften eine ganz andere Bedeutung beilegt als die zweite. Jene erklärt entweder die Materie für blosse Erscheinung des Wechselspiels der Kräfte, oder doch die Kräfte für das Beherrschende der Materie, diese erklärt die Materie für das Substantielle und in diesem Sinne das Beherrschende, die Kräfte für das Beherrschte, das Secundäre, das bloss äusserlich die Materie im Raume Bewegende. Die absolute Atomistik reducirt die Kraft auf ein blosses räumliches Bewegungsvermögen, auf blosses Ortsveränderungsvermögen, und glaubt das gesammte Wechselspiel der Naturerscheinungen, und auch das geistige Leben gilt ihr nur für Naturerscheinung, aus dem blossen Ortsveränderungsvermögen der Materie (der Atome) erklären zu können. Dass sie damit nicht das Mindeste leistet, nicht einmal für die niedrigsten Naturerscheinungen, geschweige für das Leben des Geistes, ist jedem besonnenen Denker klar. Wer daher, wie Baader in seiner Jugendperiode, die Wärme für einen Stoff ansieht, hat darum noch keineswegs, wenn er nur anders die Kraft als das Beherrschende, als das Primäre des Stoffs ansieht, vollends wenn er die gesammte Welt als Schöpfung Gottes auffasst, von der Wärme eine materialistische Ansicht. Leben ist allerdings Anderes als Stoff, ist Form oder Kraft oder doch ein von der Form und Kraft beherrschter Stoff. Aber nicht alle Form und Kraft, oder nicht aller von

*) Zeller, die Philosophie der Griechen I, 204, 220; Schwegler, Geschichte der Philos. ein Umriss. 2. Aufl. S. 15—17.

der Kraft beherrschte Stoff ist schon Leben, wenigstens nicht in dem engern Sinne, in welchem man nur dem Organischen (nicht auch dem Unorganischen, so sehr es von Kraft durchdrungen sein mag) Leben zuschreibt. Atomisten, die das Continuum behaupteten, kann es nicht geben, die Atomistik fordert nothwendig die Discretion der Atome, oder ist mit ihr identisch. Die Atomistik verdient nicht darum den Namen einer dynamischen Theorie, weil sie nothgedrungen die Kraft zu Hülfe rufen muss, welche sie nur äusserlich herbeizieht, und nicht aus dem Begriff des Atoms abzuleiten versteht. Empedokles war weder Atomist, noch monistischer Materialist, noch überhaupt auch nur Naturalist und wird also von Erdmann ohne alle Berechtigung hiehergezogen. Zeller's und Schwegler's Auffassung der Lehre des Empedokles, die sie übrigens keineswegs als Materialismus oder Naturalismus bezeichnen, ist von Wirth und Gladisch widerlegt worden *). Vollends gehört Anaxagoras nicht hieher, dessen dualistische Lehre jedenfalls nicht als Materialismus oder Naturalismus bezeichnet werden kann, was er auch immer von seiner mit dem weltbildenden Geiste gleichewigen Materie gelehrt habe. Es ist mir nicht eingefallen, zu leugnen, dass in dem Kindheitsalter der Philosophie auch ein begabter Kopf eine so »reinliche« Scheidung zwischen Materie und Kraft vornehmen konnte, dass er auf der einen Seite eine für sich völlig starre und todte Materie, auf der andern eine pure Kraft als weltbildenden Geist erhalten musste.

Was Erdmann darüber vorbringt, dass ich indirect Denen Vorschub geleistet habe, die, zu träge oder zu unwissend, um einer wissenschaftlichen Untersuchung zu folgen, doch gern über sie absprechen möchten etc., trifft schlechterdings nicht, da ich in meinen Einleitungen hinlänglich zwischen der bedingten Atomistik, welche auf theistischem und folglich religiösem Grunde ruhen kann **), und der unbedingten oder absoluten Atomistik oder dem

*) Wirth, die speculative Idee Gottes S. 172 ff.; Gladisch, die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander S. 162 ff.

**) Solche bedingte Atomistik lehrten schon Gassendi und Newton, wie neuerlich Liebig und Andere. Sogar der katholisch orthodoxe Michelis stellt sich neuerdings in seiner Schrift: der Materialismus als Köhlerglaube, im Wesentlichen auf diesen Standpunkt, nachdem ihm schon Staudenmaier darin vorausgegangen war. Dieser Standpunkt ruht entschieden auf religiöser Grundlage, obgleich er mit gewissen Tiefen der religiösen Lehre allerdings in Widerspruch geräth. Wenigstens sehe ich nicht, wie auf dem Standpunkte der bedingten Atomistik die Lehre von der Möglichkeit einer Verklärung der Natur aufrecht erhalten werden kann.

irreligiösen Materialismus unterschieden habe, und beide wieder von dem monistischen Naturalismus, der wohl selber auf Religiosität keinen Anspruch machen wird.

Dass Erdmann gesteht, nicht zu verstehen, was ich von der Ansicht Baader's über den Materialismus gesagt habe, wundert mich ganz und gar nicht. Es könnte sein, dass meine Darlegung hierüber wegen mir auferlegt gewesener Kürze Manches zu wünschen übrig gelassen hätte. Der Hauptgrund des Nichtverstehens dürfte aber darin liegen, dass es sich hiebei um eine Lehre Baader's handelt, wofür die neueren philosophischen Schulen und insbesondere die Hegel'sche fast die letzte Spur der Fähigkeit eines Verständnisses verloren zu haben scheinen. Wenigstens ist Hegel hierin seinen Schülern mit gutem Beispiel vorangegangen. Die Sache ist interessant genug, um eine etwas eingehendere Betrachtung zu rechtfertigen.

Baader hatte in seiner Schrift: Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit *) von einem Philosophem gesprochen, welches, aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff der Materie aufgestellt habe, indem es von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet habe, dass solches, unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge; womit also behauptet werde, dass diese räumlich-zeitliche Creation durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar sei, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussage und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das Zuerklärende sei. Dieses Philosophem, fährt Baader fort, sei (insofern) unleugbar materialistisch. Ja, aller Rationalismus der neueren Zeit gilt unserm Denker insofern für materialistisch **), insofern dieser Rationalismus die Meinung für eine wissenschaftlich erkannte Wahrheit ausgibt, dass des Menschen räumlich-zeitliches oder materielles Sein für sein einzig natürliches, wahres, ganzes und volles Sein zu nehmen, und dass er mit dieser materiellen Welt ganz nur aus einem Stücke sei. In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie, erklärt Baader weiter, müssen nun freilich den Menschen alle jene alten und neueren Philosophen bestärken (verstocken), welche dieser Materie gleichfalls eine höhere

*) Baader's Werke II, 445—447.

**) Ibid. S. 477.

Dignität andichten, als sie hat, ja insofern die höchste, als sie behaupten, dass diese Materie die unmittelbare, einzige und erste Production Gottes sei, (dessen Sohn, nach einiger Platoniker Meinung, und womit sie also die Geburt Gottes für eine fausse couche erklären) d. h. das, was die Religion den Himmel, die himmlische Welt, das Gottesreich etc. nennt, und zu dessen vollständiger Manifestation sie nichts Geringeres als die Aufhebung dieser Materie und durch diese Aufhebung (durch das Weltgericht) die Darstellung des Weltbegriffs für nöthig erachtet, so wie diese Religion zu einzelnen, partiellen und anticipirenden Manifestationen dieser himmlischen Welt und ihres unvergänglichen und herrlichen Wesens partielle Aufhebungen der materiellen Manifestation als nothwendige Bedingung erklärt, weil nämlich diese Materie, als für sich stumm, nicht jene species sein kann, welche, sich überlassen, den Deus sermo zu manifestiren vermag. Es war nicht leicht möglich, zu verkennen, dass Baader bei diesen Aeusserungen das System Hegel's im Auge hatte. Zum Ueberfluss äusserte sich Baader in derselben Schrift über dasselbe Thema in folgender Weise: »Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgibt, dafür aber mit Hegel die Materie ewig aus Gott hervorgehen lässt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bliebe. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt und den Apostel Lügen straft, welcher sagt: »»Ich weiss, dass in mir d. h. in meinem Fleische nichts Gutes wohnet. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes d. h. wer wird mir einen andern, unverweslichen, herrlichen Leib geben? Denn von einem solchen geistlichen Leibe, nicht von einem Geiste des Leibes spricht der Apostel. Diese Philosophie der Materie missversteht übrigens gleich von vornherein jene feindliche und gewaltsame polarische Spannung, welche das Leben dieser Materie beherrscht, indem diese Philosophie diesen feindlichen für jenen primitiven freundlichen Gegensatz (der Action und Reaction) des ewigen Lebens nimmt. Ihr gilt sohin jene bange Unruhe, jenes Palpitiren und Anheliren jedes in dieser materiellen Welt zum Leben Gekommenen, welches die beängstigende Nähe eines Verderbers aussagt und das Seufzen aller diesem Dienste des Eitlen unterworfenen Creatur veranlasst, für die nothwendige ewige Bewegung des in sich sicheren, seligen und ausser sich beseligenden Lebens selbst d. h. diese Philosophie nimmt das Angstleben für das Freudenleben, den Tod für das Leben!«« Weiterhin erklärt Baader:

»Ebensowenig wird das Problem durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöset, der gemäss die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich sein soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlasst), weil sie schon in ihrer Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Widersetzlichkeit?) haben soll! S. Hegel's Encyclopädie der ph. W. 1. Ausg. S. 128. — Woraus folgen würde, dass Gott die Aeusserung oder Offenbarung seiner selbst ewig misslänge und dem tantalischen Streben eines Künstlers, mit nur untauglichem, schlechtem Stoffe zu bilden, ewig unterläge!« Dann sucht Baader zu zeigen, dass die Entäusserung des Princips der Materie richtiger gefasst werde, wenn man sie als die Entfernung und Hemmung einer Action bezweckend begreife, welche in die Einheit und Totalität der Action störend und gegenwirkend einzudringen strebe, und behauptet geradezu, nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall als eine Empörung gegen die Einheit) habe diese materielle Manifestation als Krisis, Hemmungs- und Restaurationsanstalt veranlassen können und nur die Fortdauer dieses Verbrechens mache den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich, die sohin nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorgerufen habe *).

Man hätte nun erwarten sollen, dass Hegel, wenn er sich auf eine Besprechung dieser Aeusserungen Baader's einlassen werde, dem Geiste seines Systems gemäss erklären werde, dass er wohl mit Baader den Widerspruch in der materiellen Welt finde, denselben aber im Gegensatz zu Baader für nothwendig erachten müsse. In diesem Sinne tadelt Hegel z. B. in seiner Geschichte der Philosophie den J. Böhme, dass die Momente seiner Philosophie als besondere Gestalten auseinander fielen, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott ist, sagt Hegel (nach Böhme) und auch der Teufel, Beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist diess (meint Hegel), das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Darauf lobt er doch (factisch irrig) an Böhme, dass er darauf gerichtet sei, es herauszukriegen, wie das Böse im Guten oder der Teufel aus Gott zu begreifen, dass er gerungen habe, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen **). Dass Hegel diess nicht

*) Ibid. S. 489, 490.

**) Hegel's Werke XV, 302, 303, 312.

in dem Sinne meint, in welchem Baader sagt, dass nichts der Macht Gottes entrinnen könne, folgt aus den Principien seines Systems und liesse sich aus zahlreichen Belegstellen aus seinen Werken erhärten *).

Anstatt einer solchen Erklärung, wie sie erwartet werden musste, sagt nun aber Hegel in einer grösseren Anmerkung der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philos. Wissenschaften wörtlich: »Es muss mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. von Baader (Hegel schreibt hartnäckig stets Bader), als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den »Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824« S. 5 vergl. S. 56 ff. vorkommt, will ich berühren; es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches »aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniss in sich bergenden Wesen dieser Welt behaupte, dass solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäusserung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge.« Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (diess ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als dass dieser Satz in der Bestimmung, dass Gott Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, dass der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Hr. von Baader das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. von Baader selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an,

*) Hegel's Werke XV, 316—317.

sowie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liegt, was Hr. v. Baader S. 58 angibt, dass die Materie nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sei, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief. Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), dass die Materie das Product dieser Principien sei, oder dieser, dass die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.«

Dieser Erklärung Hegel's gegenüber darf man vor Allem nicht aus dem Auge verlieren, dass die Zustimmungen Baader's zu Hegel'schen Lehren stets durchaus bedingte sind, und niemals solche, durch die er die Consequenz seines eigenen Systems irgendwie verletzte. Wenn aber Hegel glaubt, zeigen zu können, dass die von Baader bestrittenen Behauptungen seiner Lehre in der That nicht von Baader's Ansichten abwichen, so war diess eine starke Täuschung, die ich nur durch die Annahme zu erklären wüsste, dass Hegel dem Begriffe des formellen Unterschieds eine ganz ungebührlich weitschichtige Ausdehnung gab. Offenbar lief es ihm auf einen bloss formellen Unterschied hinaus, wenn er den Inbegriff der Welt zwar von Gott selbst unterschied, aber die Welt doch als Selbstverwirklichung Gottes fasste, und wenn Baader die Immanenz der frei geschaffenen Welt in Gott lehrte. So schien ihm denn auch ein bloss formeller Unterschied zwischen seiner von Schelling überkommenen, wenn auch eigenthümlich umgebildeten Abfallslehre und der Abfallslehre Baader's obzuwalten, während sich beide in Wahrheit schlechterdings nicht vereinigen lassen, wie denn auch Baader seinen Protest gegen jene das Leben Gottes und der Welt im Grunde in einen Naturprocess verwandelnde Abfallslehre stark genug formulirt hat. Es ist daher begreiflich, dass Manche hier eine Accomodation Hegel's annehmen, und zu leugnen wenigstens ist nicht, dass die Entgegnung Hegel's gegen die Angriffe Baader's schwach und matt ausgefallen ist, und einem Rückzug vor den energischen Waffen Baader's nicht unähnlich erscheint.

Ich habe die wahrhaft nur formellen, die Sache selbst gar nicht treffenden Bemängelungen Hegel's gegen Baader in obiger Stelle bereits in meiner Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's einer eingehenden Beleuchtung unterworfen und glaube daher hier den Leser darauf verweisen zu dürfen. Ich wun-

dere mich nur darüber, dass Erdmann von dieser meiner Beleuchtung gar keine Notiz genommen zu haben scheint. Hätte er dieses gethan, so wäre ihm vermuthlich verständlich geworden, wie Baader dazu kommen konnte, zwar an sich zwischen Materialismus und Naturalismus zu unterscheiden, dennoch aber zu behaupten, dass aller Naturalismus insofern in Materialismus ende, wiefern er lehre, dass die materielle Existenzweise der Hervorbringungen der natura naturans die einzig mögliche, nothwendige und normale sei. Nicht weniger würde er daraus begriffen haben, wie Baader sogar die idealistisch-pantheistischen Systeme und endlich selbst gewisse theistische Systeme insoferne des Materialismus beschuldigen konnte, wiefern sie mit dem Naturalismus ganz darin übereinstimmen, dass die materielle Existenzweise aller Naturgebilde die einzig mögliche, nothwendige und normale sei. Materialistisch werden diese Systeme von Baader nicht darum genannt, weil sie, wie der eigentliche principielle Materialismus, Alles aus Materie erklärten (was ja nicht der Fall ist), sondern weil sie die materielle Existenzweise der Natur als die ursprüngliche, allein mögliche, normale und bleibende ansehen, indess Baader das Zugeständniss verlangt, dass die Natur ursprünglich nicht materiell, wenngleich als physisches Wesen, geschaffen worden, dass ihr materialisirter Zustand nur auf Veranlassung des Bösen und gegen dasselbe eingetreten sei und dass dieser materialisirte Zustand der Natur wieder aufgehoben werden könne und wirklich verschwinden werde, sobald die Menschheit durch die Versöhnung und Erlösung in die Vollendung eintrete. Das Materielle ist Baader daher nicht Substanz, sondern Zustand und wer die Natur als nothwendig und wesentlich materiell annimmt, selbst wenn er die Materialität der Natur nur als, übrigens nothwendigen, allein möglichen Zustand fasst, der hängt nach ihm, er mag sonst idealistische, selbst theistische Principien voraussetzen, durch eine geheime Nabelschnur mit dem Materialismus zusammen, und ist nicht dagegen gesichert, seinen vermeintlichen Idealismus und Theismus rückwärts sich wieder in Naturalismus und endlich in Materialismus auflösen zu sehen. Wie das Hervorgebrachte, so der Hervorbringer. Am Hervorgebrachten erkennt man den Hervorbringer, denn der Hervorbringer spiegelt sich nothwendig in seinen Hervorbringungen, ähnlich wie der Dichter in seinen Dichtungen, der Maler in seinen Gemälden, und, nicht zu vergessen, der Denker in seinem Gedankensystem. Wäre die Materialität der Natur wesentlich, so wäre von ihr auch der Widerspruch, der Zwiespalt, der Schmerz, der natürliche und gewaltsame Tod, das Morden und Würgen der Thiere, der zerstörende Streit und Kampf

der Elemente, die Giftwirkungen gewisser Mineralien, Pflanzen und Thiere, die Hässlichkeit vieler Naturgebilde etc. unabtrennbar, und mitten in diese materielle Welt hereingesetzt würde sich der ursprünglich vollkommen geschaffene Mensch — wenn man diese Annahme noch gelten lassen wollte — seltsam genug ausnehmen. Wäre nun Gott unmittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt, so könnte man der Folgerung nicht entgehen, dass er eine andere Naturwelt als eine materielle und also auch eine bessere nicht schaffen konnte, und dass er sie so wollte, wie sie ist, als ein unganzes, gebrochenes, zwiespältiges, unseliges und eitles Dasein. Man lese die trefflichen Schilderungen Schopenhauer's von dem Elend des materiellen Daseins und frage sich, ob es sehr zum Verwundern ist, wenn die Alternative hervortritt: entweder Gott ist, dann kann er nicht unmittelbar diese materielle Welt geschaffen haben, oder die Naturwelt ist wesentlich materiell und kann nicht anders sein, denn materiell, dann ist die Annahme der Existenz Gottes, wie ihn der Theismus lehrt, eine widerspruchsvolle Hypothese. Man untersuche, was Schopenhauer zum Atheismus hingetrieben hat, und man wird finden, dass es hauptsächlich die sich ihm darstellende Unmöglichkeit war, die vermeintlich ursprünglich und nothwendig materielle oder doch als materiell vorzustellende und vorgestellte Naturwelt als Schöpfung eines unendlichen und absolut vollkommenen Geistes zu denken. Die Einwendung Spinoza's und Fichte's gegen den Theismus, dass Unendlichkeit und Selbstbewusstsein sich ausschlössen, war auch auf Schopenhauer sicherlich von Einfluss; aber vor Allem konnte ihn die unbefangene Betrachtung der materiellen Welt wie sie ist nicht zu der Annahme führen, dass sie die Schöpfung eines unendlich vollkommenen, allweisen, allgütigen und heiligen Wesens sei. Schopenhauer sagt diess geradezu selbst mit dürren Worten: »Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehen, dass sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Grösse der Uebel, die Mannichfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, dass sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen« *). In der That sind die Einwendungen, welche

*) Parerga und Paralipomena I, 114.

in diesem Punkte gegen Schopenhauer vom Standpunkte des gewöhnlichen Theismus aus erhoben wurden, gewichtlos, und nur vom Standpunkte des Baader'schen Theismus aus kann ihm mit wahrhaft triftigen Gründen begegnet werden.

Wenn auch diese gedrängten Auseinandersetzungen in Erdmann nicht wenigstens eine Ahnung wach rufen sollten von der kolossalen Bedeutung der Lehre Baader's in Betreff des Ursprungs der Materialität der Naturwelt, dann müsste ich freilich den Versuch aufgeben, ihm die tiefer liegenden und schwierigeren Partien der Baader'schen Lehre verständlich zu machen. Aber zum Verständniss müsste man sie sich doch erst gebracht haben, wenn man versuchen wollte, ihre richtige Stelle unter den neueren Systemen der Philosophie auszumitteln.

Abermals scheint Erdmann nach dem ersten Anblick gegen mich im Rechte zu sein, wenn er behauptet, mein Versuch, die Solidarität des Atomismus und Materialismus zu beweisen, müsse als ganz verfehlt bezeichnet werden, und wenn er meint, es sei nur eine aus Schwäche der Gründe hervorgegangene Unhöflichkeit von mir, zu äussern, nur trübe Köpfe könnten Systeme aufstellen, die monistisch und materialistisch (zugleich) seien.

Indess habe ich die Solidarität der Atomistik mit dem Materialismus unbedingt jedenfalls nur für die absolute Atomistik behauptet, nicht für die bedingte, welche die Atome als Schöpfungen Gottes ansieht, und darum theistisch ist. Allerdings jedoch unterliegt auch die bedingte Atomistik dem Vorwurf des Materialismus, insofern sie die Naturwelt materialistisch auffasst, wenn sie auch diesem Materialismus ihrer Naturphilosophie einen theistischen Hintergrund gibt. Wenn ich jeden monistischen Materialismus für widersinnig erklärt habe, so habe ich doch darum weder behauptet, dass ein solcher niemals aufgestellt worden sei, noch dass es nicht möglich sei, dass ein solcher noch heut zu Tage aufgestellt werde. Die Möglichkeit gedankenschwacher, widersprechender und selbst unsinniger Vorstellungen in menschlichen Köpfen habe ich niemals bestritten; wohl aber allerdings die Vernunftgemässheit solcher Vorstellungen und insbesondere den wissenschaftlichen Werth jedes monistischen Materialismus. Es kümmert mich nicht, ob ein Thales, ein Anaximander, ein Diogenes von Apollonia u. A. einen solchen aufgestellt haben, obgleich erinnert werden könnte, dass viele Geschichtschreiber der Philosophie, auch mehrere aus der Hegel'schen Schule, die Lehren dieser Philosophen nicht sowohl materialistisch, als vielmehr hylozoistisch finden wollen. Diese Lehren gehören jedenfalls dem Kindheitsalter der Phi-

losophie an, und wenn es auch allerdings nicht billig wäre, die Urheber derselben trübe Köpfe zu nennen, so waren sie sich doch sicher nicht einmal klar über die Aufgabe, die sie zu lösen hatten und befanden sich in einem starken Dunkel über den Werth der von ihnen aufgestellten Principien. Dagegen beharre ich auch auf der Behauptung, dass nur ein trüber Kopf heutigen Tages im Angesichte der philosophischen Leistungen Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Krause's, Herbart's etc. und der gwonnenen naturwissenschaftlichen Kenntnisse unserer Zeit ein monistisch-materialistisches System aufstellen könnte, woraus nicht folgt, dass der pluralistische Materialismus im Ganzen die Vernunft besser zu befriedigen vermöchte; im Gegentheile insofern sicher noch weniger, als jeder Pluralismus des Ursprünglichen dem Vernunftbedürfnisse der Einheit geradezu in's Gesicht schlägt, während der Monismus wenigstens dieses Bedürfniss doch noch empfindet und ihm gerecht zu werden sucht. Das Unglück für den monistischen Materialismus ist nur, dass es unmöglich ist, in der Materie die absolut allumfassende Einheit zu finden. Ich frage hier wieder nicht danach, ob irgend ein Philosoph die Vorstellung einer unendlichen Materie, wovon alles Existirende nur Modification wäre, aufgebracht hat, sondern nur danach, mit welchem Rechte er diess gethan hat. Nun wird aber Erdmann selbst die Vorstellung einer alleinigen, absoluten, unendlichen Materie, woraus alle Dinge geworden wären, nicht als objectiv gültig behaupten wollen, und somit wäre sein Streit gegen mich in diesem Punkte als ein ziemlich überflüssiger nachgewiesen. Wo immer ein monistischer Materialismus sich zu gestalten versuchte, ist er stets bald entweder in Hylozoismus übergegangen, oder in pluralistischen Materialismus, absolute Atomistik umgeschlagen. Der innerste Zug des Materialismus geht immer von der Einheit hinweg der Annahme ursprünglicher Vielheit entgegen und kann sich nur in der absoluten Atomistik abschliessen, und, soweit man hier von einer Vollendung sprechen kann, vollenden.

Noch mehr als bisher scheine ich in's Gedränge zu kommen, wenn Erdmann erklärt, (S. 21), ich lasse in einer Stelle meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's ihn sagen, was er nie gesagt habe und bei seiner Ansicht von Hegel nicht sagen könne, nämlich, dass dessen idealistische Einseitigkeit durch Baader überwunden sei.

Ich konnte natürlich mit meiner Behauptung nur meinen, Erdmann sei damit einverstanden, dass Baader die idealistische Einseitigkeit Hegel's im Princip überwunden habe, darum noch

nicht auch in totaler Durchführung. Ich hatte in meiner Einleitung gesagt: »Endlich gibt er (Erdmann) der Baader'schen Theorie vom Bösen offenbar den Vorzug vor jener Hegel's und erkennt es an, dass Baader mit seiner Fassung des Begriffes der Natur in Gott und überhaupt durch sein Hereinnehmen des naturalistischen Elements in das religiöse Gebiet die idealistische Einseitigkeit Hegel's überwunden habe.« Zu dieser Aeusserung hielt ich mich berechtigt im Hinblick auf die ausdrückliche Erklärung Erdmann's (Entwicklung d. deut. Specul. seit Kant II, 839, 840): »Ganz anders war es, wenn Hegel in einem andern Punkte sein Einverständniss mit Baader mehr urgirt hätte, darin, dass sein »Moment der Besonderheit in Gott« die Natur in Gott sei, die Natur nämlich, die nur diese und gar nicht erschaffen ist etc.« Nachdem Erdmann dann Hegel's wegwerfende Ansicht vom Zeitlich-Räumlichen gerügt hat und bemerkt, dass etwas mehr Oken in seinem System selbst seiner Religionsphilosophie vortheilhaft gewesen wäre, fährt er fort: »Nur durch das Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet wird der antireligiöse Naturalismus überwunden; denn man besiegt den nicht, vor dem man flieht, und um den Verbrecher unfähig zu machen, lässt man nicht — ihn laufen. Wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muss, dass er, was das alte Identitätssystem als die eine Erscheinungsweise des Absoluten genommen hatte, die Natur als wesentliches Moment in seinen concreten Gottesbegriff hineinnahm, so steht dagegen Hegel darin im Vortheil gegen ihn, dass er dasselbe hinsichtlich des zweiten, der Geschichte, that etc.« Wenn Erdmann auch bei dem Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet zunächst an Oken gedacht hat, so zeigt doch das Nachfolgende: »wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muss etc.,« dass es auch auf Baader bezogen werden durfte, um so mehr, als die Forderung des Hereinnehmens des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet fast mit denselben oder doch ganz ähnlichen Worten, obgleich freilich in einem andern Sinne, von Baader ausgesprochen worden ist.

Meine Bemerkung in meiner Einleitung, es sei schwer zu begreifen, wie Erdmann bei solcher Erkenntniss (so bedeutenden Zugeständnissen und so tiefem Eindringen in viele seiner wichtigsten Behauptungen) doch sich so leicht mit Baader's Lehre habe abfinden können, deutet Erdmann nicht mit Grund dahin, als ob darin der Vorwurf enthalten sei, er habe sich die Darstellung der Lehre Baader's in seinem Werke leicht gemacht. Diess war so

wenig der Sinn meiner Rede, dass ich ja in meiner Einleitung ausdrücklich anerkannt hatte, in Erdmann's Darstellung der Lehre Baader's zeige sich ein bedeutender Fortschritt im Vergleich mit der Art und Weise, wie Michelet in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel jene Lehre darstellen und beurtheilen zu sollen geglaubt habe. Mit andern Darstellungen habe ich dort die Erdmann'sche — wegen Mangel an Raum — nicht verglichen, eben darum aber auch gewiss nicht unter sie herabgesetzt. Da ich hier Anlass zur Aeusserung über diesen Punkt erhalte, so stehe ich nicht an, zu erklären, dass Erdmann's Darstellung die Darstellungen seiner sämmtlichen Vorgänger (es sind deren freilich nicht viele) weit übertrifft.

Rixner, der ihn zuerst in seinem Handbuche der Geschichte der Philosophie (1829) berücksichtigte, widmet Baader kaum drei Blätter und gibt nur einige dreissig einzelne Sätze aus Baader's Bildungs- und Begründungslehre des Lebens und aus der Philosophie des religiösen Wissens. Seine Beurtheilung beschränkt sich auf die Aeusserung: »Fr. v. Baader, ein durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneter Schriftsteller, sprühte bisher über das Gesammtgebiet der Philosophie, Noëtik oder Logik, Theologie, Ethik und Politik, besonders aber über speculative Physik oder Naturphilosophie aufhellende und fruchtbringende Lichtblitze umher.« J. H. Fichte, dem das Verdienst zukommt, Baader zuerst in seiner Eigenthümlichkeit erkannt und charakterisirt zu haben, gab in seiner Schrift »Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (1832) eine zwar gehaltvolle, aber doch allzu kurze Charakteristik Baader's. Sengler (Ueber das Wesen und d. Bedeutung der sp. Philos. und Theol. 1837) gibt auf zwölf Blättern aneinandergereihte Auszüge aus Baader's Schriften, die wohl in nuce eine Art Umriss der Lehre Baader's geben, aber weder in Bezug auf den Umfang der Darlegung, noch in Bezug auf die Anordnung und Gliederung des Stoffes an Erdmann's Darstellung hinanreichen. In seiner Beurtheilung verkennt Sengler den ächtphilosophischen und speculativen Charakter der Baader'schen Lehre, indem er eine theosophische Tendenz in der einseitigen Bedeutung dieses Wortes in ihr zu finden vermeint. Biedermann (die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, 1842, II, 237, 238) beschränkt sich auf die Hervorhebung einiger Grundgedanken der Baader'schen Lehre, auf ihren Zusammenhang mit Böhme und St. Martin hinweisend und bereits andeutend, dass Baader auf die spätere Philosophie Schelling's wohl nicht ohne Einfluss gewesen sei. Endlich hat Fortlage (Genetische Geschichte der Philosophie

seit Kant 1852) auf einigen Blättern eine gedrängte Charakteristik der Lehre Baader's gegeben, welche, so verdienstlich sie ist, doch mit der Darstellung Erdmann's sich nicht vergleichen kann. Was sonst in Werken zur Geschichte der Philosophie über Baader gesagt worden, ist nicht der Rede werth. Es war also nicht sehr schwer für Erdmann seine Vorgänger in Betreff der Darstellung der Baader'schen Lehre zu übertreffen, Das Zugeständniss, sie wirklich übertroffen zu haben, wäre nur ein geringes. Es gebührt ihm ein viel höheres. Seine Darstellung verdient vielmehr die erste genannt zu werden, welche einen, wenn auch in gedrängten Umrissen entworfenen, doch vollständigen Begriff von Baader's Lehre gibt. Er bringt nicht bloss einen kurzen, aber seinem Zweck genügenden Lebensabriss von Baader und ein sorgfältig ausgeführtes Verzeichniss seiner s. Schriften, sondern, was die Hauptsache ist, er gruppirt seine Lehren in wissenschaftlicher Uebersichtlichkeit, indem er zuerst seinen Standpunkt im Allgemeinen charakterisirt, dann seine Erkenntnisslehre vorführt, und von da aus die Baader'sche Theologie, Creationslehre, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie vor dem Auge des Lesers aufrollt. Auffällig ist dabei nur, dass Erdmann die Religionsphilosophie Baader's nicht besonders ausführt, was sich keineswegs aus seiner (zu bestreitenden) Ansicht rechtfertigen lässt, dass Baader's gesammte Lehre im Grunde nur Religionsphilosophie sei, oder dass Baader doch nur in der Religionsphilosophie eigentlich Bedeutendes, sogar Bedeutenderes als alle übrigen Systemschöpfer unter den neuern Philosophen geleistet habe. Uebrigens ist an der Darstellung Erdmann's noch besonders anerkennend hervorzuheben, dass sie, obwohl durchgängig auf bestimmte Aeusserungen Baader's sich stützend, doch alles Einzelne so glücklich mit einander verwebt, dass sie wie ein Ganzes aus einem Gusse erscheint und nicht wie ein Gewand, an welchem die die einzelnen Theile zusammenhaltende Schneidernath durchschimmert.

Meine oben bemerkte, von Erdmann missverstandene Aeusserung in meiner Einleitung zum 5. Bande der Baader'schen Werke bezog sich nicht auf seine Darstellung der Lehre unseres Philosophen, sondern vielmehr auf seine Beurtheilung. Ich wollte sagen, es sei schwer zu begreifen, dass Erdmann, in der Erkenntniss der Tiefen der Baader'schen Lehre einmal so weit vorgedrungen, sich nicht lebendiger von ihrem Erkenntniss, Willen und Gemüth versöhnenden Geiste ergriffen zeige. Noch heute bin ich überzeugt, dass, wenn Erdmann von dem Geiste der Baader'schen

Lehre tiefer ergriffen worden wäre, er ihr weder bloss in der Religionsphilosophie eine grosse Bedeutung zugeschrieben, noch das, was sie über die materielle Welt lehrt, so sehr missverstanden, noch endlich die Leistungen der letzten Gestaltung der Philosophie Schelling's über jene Baader's gestellt haben würde.

Wenn Erdmann in Bezug auf meine Aeusserung, dass er in seinem Werke die Gesichtspunkte, von denen er bei Ermittelung der der Baader'schen Philosophie anzuweisenden richtigen Stellung unter den Systemen der neueren Philosophen ausgegangen sei, unleugbar für den ersten Blick plausibel hingestellt habe, fragt: Wem sie denn eigentlich nach mir unleugbar plausibel hingestellt worden sein sollen, ob den Freunden oder den Gegnern Hegel's, so muss ich schon darum ganz bestimmt antworten: Beiden, weil ich die Letztern dabei jedenfalls im Sinne haben musste, die Erstern aber darum nicht ausschliessen durfte, weil nicht mit Sicherheit angenommen werden konnte, dass alle Freunde Hegel's oder der Hegel'schen Philosophie von der vollen Richtigkeit der Deduction Erdmann's Ueberzeugung gewinnen würden. Die Hegel'sche Schule ist bereits so sehr aus den Fugen gegangen, dass man sich nicht darauf verlassen kann, dass auch nur zwei Hegelianer in irgend einem Punkte mit einander übereinstimmen.

Meine Beanstandung der Erdmann'schen dialektischen Entwicklungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel geht vor Allem gegen die Behauptung der Nothwendigkeit gerade dieser Entwickelung und es genügt mir nicht, zugegeben zu sehen, dass sie keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit gewesen sei. Auch Leibniz behauptete nur eine bedingte Nothwendigkeit der Willensbestimmungen des Menschen im Unterschiede der unbedingten Spinozistischen Nothwendigkeit derselben. Aber welcher Unterschied immer zwischen dem Determinismus Spinoza's und Leibniz's walten möge, Determinismus bleibt die Leibnizische Lehre dennoch immerhin. Erdmann's Construction der Entwickelungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel scheint mir jedenfalls die Gültigkeit des Determinismus vorauszusetzen, welche Erdmann doch nicht einmal zu behaupten Willens ist, obgleich die Consequenz des Hegel'schen Systems unstreitig den Determinismus fordern würde. Ich bestreite nicht, dass es gewisse allgemeine Entwicklungsgesetze aller Geschichte, folglich auch der Wissenschaftsgeschichte und insbesondere der Geschichte der Philosophie gibt und geben muss, an welchen die Willkür der Menschen nichts verändern kann. Aber ich kann

nicht zugeben, dass die Hegel'sche Philosophie dazu befähigt, diese waltenden Gesetze tim Sicherheit zu erkennen und streng zu unterscheiden, was der Nothwendigkeit dieser Gesetze und was dem Spielraum der Freiheit des Menschen angehört. Man sage nicht: in der Philosophie und ihrer Geschichte handelt es sich nicht um Willensbestimmungen, sondern um Erkenntnisse. Denn beide Sphären lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen. Der Wille hat den allergewaltigsten Einfluss auf die Geschichte der Philosophie und die Gestaltung der einzelnen Systeme, welches handgreiflich schon daran zu erkennen ist, dass rohe, gemeine, vollends Lastern ergebene Menschen, sollten sie auch mit eminentem Mutterwitz und Scharfsinn begabt sein, sich niemals der Philosophie zuwenden, geschweige als originelle Schöpfer philosophischer Systeme auftreten. Philosophie entspriesst niemals dem Boden gemeiner Gesinnung, in welche Irrthümer sie auch verstrickt sein möge. Diess schliesst aber nicht aus, dass der dem Gemeinen abgewendete Wille des Philosophirenden auf sehr verschiedenen Stufen der Reinheit und Lauterkeit stehen kann. Ja er kann in seinem Streben nach dem Idealen in das andere Extrem des Gemeinen fallen und in Eitelkeit, selbstüberschätzenden Stolz bis zum Hochmuth sich verirren. Unter zwei Philosophen von gleich genialer Begabung wird man mit Grund von dem Reineren, Lauterern und im vollen Sinne des Wortes Edleren die tiefere, wahrheitsreichere Philosophie zu erwarten haben. Ich scheue mich daher nicht, zu behaupten, dass der Entwicklungsgang der Philosophie von Kant bis Hegel auch ein anderer hätte sein können, als er wirklich gewesen ist. Kant selbst hätte es vermocht, seinem Genie eine viel tiefere und mit sich selbst zusammenstimmendere Philosophie zu entlocken, wenn er eine noch grössere sittliche Energie gegenüber den negativen Tendenzen seiner Zeit hätte entwickeln wollen, als er wirklich entwickelt hat. Unstreitig hat Kant den skeptischen und bereits stark zum Materialismus hinneigenden Tendenzen seiner Zeit mit achtungswerther, ja mit hervorragender sittlicher Energie entgegengekämpft und ich glaube behaupten zu dürfen, dass mit grosser Wahrscheinlichkeit ohne den Kantischen Damm gegen den Materialismus oder wenn vollends Kant selbst sich entschieden dem Materialismus zugewendet hätte, schon damals der Materialismus mit Macht hereingebrochen wäre. Gleichwohl hat Kant den Materialismus nicht bis auf die Wurzel widerlegt, es blieb in seinem System, so auffällig diese Behauptung erscheinen mag, ein unüberwundener Rest von Mate-

rialismus zurück *), der in den nachfolgenden philosophischen Systemen **) bis zu Hegel fortwucherte und endlich in dem aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen L. Feuerbach in entschiedenen Materialismus auszuschlagen anfing, nachdem er in verschiedenen Seitenzweigen der Naturphilosophie seinen Schatten bereits vorausgeworfen hatte. Die Hauptsysteme der Philosophie von Kant bis Hegel hatten ein Doppelangesicht, dessen eines in aufsteigender Progression dem Theismus zugewendet war, während das andere in absteigender dem Materialismus entgegenging. Der von seiner Einseitigkeit durch Zurückgang auf seine wahre Urwurzel befreite Idealismus der Neueren erhob sich zum Theismus. Wurde aber das andere Moment dieses Idealismus hervorgehoben, urgirt und weiter verfolgt, so musste der Idealismus in Naturalismus und Materialismus übergehen, wodurch er nur verrieth, dass er schon an sich den Keim dazu in sich trug. Dieses andere Moment im Idealismus der Neueren trat in den verschiedenen Systemen in verschiedenen Formen auf. Bei Kant und Herbart kleidete es sich in den Schein der Bescheidenheit als Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, wodurch Gott für die Wissenschaft aus dem Reiche des Wirklichen verbannt wurde und für einen Theil von Kant's Nachfolgern auch bald aus dem Glauben verschwand. Wo immer Gott aus der Wissenschaft verschwindet, da verschwindet er auch bald aus dem Glauben ***), und wo Gott aus Wissenschaft und Glauben verschwindet, da trennt nur noch die Seifenblase des Idealismus als haltlose Scheidewand vom Naturalismus und Materialismus, um zuletzt in Naturalismus zu zerplatzen und in Materialismus zu endigen. Bei Fichte trat jenes andere Moment des Idealismus zuerst in der Behauptung einer bewusst- und willenlos waltenden sogenannten moralischen Weltordnung auf, später in der Behauptung des absoluten, in sich unterschiedslosen Seins, bei Schelling in der Gestalt der absoluten

*) Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von Hartenstein S. 311 — 212.

**) In Betreff Herbart's vergleiche man I. H. Fichte's Abhandlung über Herbart's psychol. Principien in dem vorigen Hefte der Zeitschrift für Philosophie. S. 44.

***) Man wende nicht ein, das gelte doch offenbar nicht von Herbart. Von seiner Schule bis jetzt allerdings nicht, aber man warte nur die weitere Entwicklung des Hebartianismus ab. Er wird sich bald in zwei Richtungen spalten (die Anfänge dazu sind schon da), deren eine zu einem speculativen Monismus (in theistischer oder pantheistischer Form), deren andere zum Materialismus tendirt.

Identität oder Indifferenz des Subjektiven und Objektiven im Absoluten, und bei Hegel in der Form der absoluten Idee. In allen diesen Vorstellungen erscheint das Absolute lediglich als Gedanke des endlichen Geistes und wenn nicht als Product, doch als blosses Objekt desselben, folglich als bewusstloses und willenloses Wesen. Das Absolute als bewusstloses und willenloses Wesen ist aber entweder ein Nichts oder es ist ein blosses Naturwesen, und der endliche Geist, da er doch nur durch das absolute Wesen sein kann, sinkt zur Hervorbringung eines blossen Naturwesens herab. Der Idealismus hat sein wahres Wesen enthüllt und sich als Naturalismus geoffenbart, und das Schwergewicht des letzteren sorgt schon dafür, dass er bald vollends zum Materialismus hinabsinkt. Es kümmert mich nicht, dass das Centrum und die rechte Seite der Hegel'schen Schule Hegel's Lehre als Theismus fassen und verstehen will. Diese Auslegung hat sich bei den bewährtesten Kritikern keine Geltung zu verschaffen gewusst. Sollte sie nichtsdestoweniger wahr sein (was ich übrigens mit aller Bestimmtheit in Abrede stellen muss, obwohl vereinzelte Aeusserungen Hegel's theistisch verstanden werden können), so möge sie besser bewiesen werden, als bisher geschehen ist. Diese Frage des Factums hat übrigens gar keinen Einfluss auf die hier gegebene Darlegung des Verhältnisses des Idealismus einerseits zum Theismus, andrerseits zum Naturalismus und Materialismus. Auch Schopenhauer's Lehre ändert an dieser meiner Ansicht nichts, da sie vermöge der Bewusstlosigkeit und also Geistlosigkeit dessen, was er als das Wesen aller Dinge bezeichnet, des blindwirkenden Willens, der eben wegen seiner Blindheit bloss Naturtrieb genannt zu werden verdient, auf die Seite des Naturalismus hinüberfällt. Schopenhauer's Lehre ist nur ein Mittelglied zwischen dem Idalismus und Materialismus. Am augenscheinlichsten bewährt sich die Wahrheit meiner Ansicht von dem Verhältnisse des Idealismus zum Theismus einerseits und zum Naturalismus andrerseits, sowie von dem Einflusse des Grades der sittlichen Energie des Philosophen auf die Gestaltung seines Systems an Schelling. Allerdings waren es wissenschaftliche Gründe, welche diesen Forscher keine Befriedigung im Fichte'schen Idealismus und in den verschiedenen Gestaltungen seines eigenen Identitätssystems finden liessen, aber dennoch geschah es nur durch einen ungewöhnlichen Grad sittlicher Energie, dass er sich in der letzten Phase seines Philosophirens zu einer Lehre erhob, welche, wenn sie noch nicht reiner Theismus ist, doch als die nächste Vorstufe zu demselben vom Pantheismus her bezeichnet werden kann. Die Geschichte von

Schelling's philosophischem Entwicklungsgang ist durchaus nicht als eine Folgenreihe determinirter Nothwendigkeiten zu begreifen, sondern der sittliche Gehalt seines Willens und Gemüths hatte einen tiefeingreifenden Antheil an dieser Erhebung.

Wenn Erdmann darauf pocht, dass er mit Recht Baader einen Antinaturalisten genannt habe, so konnte mir es so wenig einfallen, diese Bezeichnung in dem Sinne, in welchem er dieselbe in seiner Anzeige nimmt, zu bestreiten, dass ich vielmehr denjenigen einer widersinnigen Behauptung beschuldigen müsste, der sagen würde, Baader, der Theist, sei zugleich nicht Antinaturalist. Wer, wie Baader, behauptet, die Welt und folglich auch das bedingte Naturganze sei Schöpfung Gottes, kann ohne den sinnlosesten Widerspruch nicht zugleich behaupten, diese Natur sei nicht Schöpfung Gottes, sei ungeschaffen und ewig. Wenn ich daher hervorgehoben habe, Baader sei nicht einseitiger Idealist und Spiritualist, er schliesse den Naturalismus nicht aus, sondern als untergeordnetes Moment ein, so wollte damit gesagt werden, der Baader'sche Gottesbegriff sei kein einseitig spiritualistischer, Baader kenne eine von der geschaffenen verschiedene ewige Natur als Attribut Gottes und ebendarum und ebenso komme in seinem System die Natur in der geschaffenen Welt zu ihrem Rechte, sowohl für sich selbst, als im Verhältnisse zu den geistigen Wesen, und verschwinde nicht in eine hohle Phantasmagorie oder idealistische Seifenblase. Daher ist es auch ganz falsch, zu meinen, wie Erdmann, Baader sei darum Antinaturalist, weil er die materielle Welt für bloss scheinbar erkläre. Erstlich erklärt Baader die materielle Welt nicht in dem Sinne, in welchem Erdmann es nimmt, für bloss scheinbar, zweitens ist nicht derjenige nothwendig Naturalist, der sie nicht für bloss scheinbar hält, und drittens ist der Naturalismus als Lehre von der Aseität der Natur nur insofern mit dem Idealismus verträglich, als aller atheistische Idealismus nur ein verhüllter Naturalismus ist. Diese meine Behauptung, welche viele Erhitzung hervorrufen, aber nicht widerlegt werden wird, gibt Erdmann, ohne es zu merken, implicite selbst zu, wenn er behauptet, der Naturalismus bilde zu nichts Anderem einen Gegensatz als zum Creatianismus. Nun, dann fällt der Idealismus entweder im Grunde mit dem Naturalismus zusammen oder er ist eine Art von Creatianismus. Eine Art von Creatianismus kann er aber nicht sein, weil sich Schöpferkraft der absoluten Idee mit Grund nicht zuschreiben lässt. Somit hat sich Erdmann selber das Urtheil gesprochen.

In welchem Lichte vollends erscheint die Logik Erdmann's,

wenn er Baader vorhält, er bilde zum Naturalismus die entgegengesetzte Einseitigkeit und huldige einem einseitigen Creatianismus! Um es also der Erdmann'schen Logik, die ihre Abkunft deutlich genug verräth, recht zu machen, hätte Baader Nichtnaturalist und Naturalist, Creatianist und nicht Creatianist zugleich sein sollen. Er hätte erklären sollen, der Natur eignet ganz und durchaus Aseität und Nichtaseität zugleich, sie ist ewig und unentstanden und nicht ewig und entstanden zugleich, sie ist erschaffen und zugleich nicht erschaffen. Es erinnert mich das an ein humoristisches Gedicht, welches ich irgendwo gelesen habe, in welchem der Dichter zwei Unterredner auftreten lässt, deren Einer behauptet: Gott ist, indess der Andere behauptet: Gott ist nicht, zu welchen ein dritter herantritt mit den Worten: Thoren! was streitet ihr mit einander, die Wahrheit liegt in der Mitte!

In Betreff der von mir in Abrede gestellten Existenz einer Aeusserung Baader's, in welcher er die materielle Welt eine blosse Phantasmagorie nenne, wird es nöthig sein, etwas näher zuzusehen.

In Erdmann's Entwicklung der deutschen Speculation II, 616 fand sich die Stelle: »Die verzeitlichte Natur ist daher (nach Baader) gleichsam eine von Gott über dem Abgrund und Grabesschleier gehaltene Phantasmagorie etc.« In einer Anmerkung dazu citirt er: Specul. Dogmatik III, p. 52. In seiner Abhandlung: Ueber die wachsende Macht des Naturalismus und die Widerlegung desselben in der Zeitschrift für Philosophie. (Neue Folge XXIII. B. S. 193) äusserte dagegen Erdmann, man sei berechtigt, »Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine blosse Phantasmagorie, einen von Gott über den Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nenne, vollkommen denen gleich zu stellen, die mit dem A. T. die Welt einen sichtbaren Hauch nennen, der augenblicklich verschwindet, wenn nicht weiter fortgehaucht wird.« Hierüber habe ich mich nun in meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's S. XIII. in folgender Weise erklärt: »In seiner erwähnten Abhandlung beruft sich Erdmann nicht einmal auf eine bestimmte Stelle aus den Schriften Baader's, diejenigen Stellen aber, welche er in seiner Geschichte der neuern Philosophie citirt, sagen durchgängig nichts davon, dass die materielle Natur eine Phantasmagorie sei. Welche Stellen ihn nun auch zu dieser Auffassung geleitet haben mögen, so müssen wir ihm die Behauptung entgegenhalten, dass er sie in jedem Falle missverstanden hat etc.« In einer spätern Stelle derselben Einleitung (p. LXXI.) hatte ich gesagt: »Wir haben bereits in dem

Früheren gezeigt, dass jene Sätze, wie sie Erdmann vorbringt, gar nicht in den Schriften Baader's vorkommen.« Ich hatte also offenbar zu verstehen gegeben, dass ich nicht zweifle, dass Erdmann eine oder mehrere Stellen in Baader's Schriften bei seiner Behauptung im Auge gehabt habe. Gewiss war indess, dass sein Citat: Specul. Dogmatik, III. p. 52 unrichtig sei, dass er die Stelle, die er im Auge gehabt, nicht ganz richtig wiedergegeben haben könne und dass er sie jedenfalls missverstanden habe. Daran wird nun auch nichts geändert durch seine in seiner Anzeige gegebene Erklärung, dass das Citat ein Druchfehler sei und heissen müsse: Specul. Dogmatik, IV. p. 52 und dass auch noch ein Druckfehler in den citirten Text selbst eingeschlichen sei, indem es statt Grabesschleier heissen müsse: Grabesschlund. Obwohl es mir dunkel vorschwebte, dass Baader irgendwo etwas gesagt hatte, was Erdmann hier im Auge gehabt haben konnte, so fand ich doch im Augenblick die Stelle nicht, was vermuthlich doch geschehen wäre, wenn nicht der unerrathbare Druckfehler: Grabesschleier statt Grabesschlund, jeden deutbaren Sinn aus der Stelle entfernt hätte. Uebrigens hat Erdmann die Stelle: Specul. Dogmatik, IV. p. 52, auch nicht genau (wörtlich wäre nicht gerade nöthig gewesen) wiedergegeben, sondern in einer Fassung vorgetragen, die ihren Sinn unvermerkt ein wenig der Auslegung näher rückt, welche Erdmann beliebt. Während ihn Erdmann sagen lässt: »Die verzeitlichte Natur ist daher gleichsam eine von Gott über den Abgrund und Grabesschlund gehaltene Phantasmagorie,« sagt Baader wirklich: »Was nun aber eine solche als Problem uns vorliegende Theorie des Bösen betrifft, so kann man, wie gesagt, jenen Irrthum nicht als verzeihlich und schuldlos betrachten, welcher die Wirkungen und also die Wirklichkeit dieses Bösen in der selblosen Natur verkennt oder leugnet und das über dem immer offnen Grabesschlund gleichsam nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben für das wahrhafte, wenigstens für das alleinige Leben des Urhebers der Natur und des Menschen selber ausgibt etc.« Baader verwirft hier die Lehre der Pantheisten, dass die Welt und das Weltleben das Leben Gottes selber sei, er verwirft die Behauptung, dass dieses zeitliche Leben das normale Leben des geschaffenen Geistes und der geschaffenen Natur sei, er behauptet, dass dieses Zeitleben ein durch das Böse verdorbenes, unganzes, gebrochenes Leben sei, er behauptet, dass die Wirkungen des Bösen sich auch über die Naturwesen verbreitet hätten, und unterscheidet dieses angstvolle, jeden Augenblick vom Tod (und Leiden aller Art) bedrohte und darum über dem immer

offnen Grabesschlund gleichsam nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben von dem wahrhaften, vollkommenen, seligen, bleibenden, unvergänglicher Wirklichkeit theilhaftigen Leben der vollendeten Geschöpfe in der Ewigkeit. So wenig Baader dem Bösen die Wirklichkeit abstreitet, ohne ihm darum eine Substantialität beizulegen, so wenig bestreitet er der materiellen Welt die Wirklichkeit, obgleich er die Materialität der Naturwelt nicht für etwas Substantielles hält, sondern nur für eine durch den Auftritt des Bösen nöthig gewordene, gegen dasselbe gerichtete Form der zeitlichen Existenz der Naturwelt, eine Form, die weder von Anfang an war, noch ohne Ende sein wird, sondern bestimmt ist, der ewigen und vollendeten Form der Natur, welche auch die verklärte heisst, zu weichen.

Hatte Erdmann in seiner Darstellung der Baader'schen Lehre doch noch in der erwähnten Stelle das »gleichsam« stehen gelassen, so liess er es in seiner Abhandlung ohne Umstände hinwegfallen und entstellte den Gedanken Baader's vollends, indem er den immer offnen Grabesschlund in den Abgrund des Nichts verwandelte. So lesen wir denn in der Abhandlung (S. 193): — »und wir sind berechtigt, Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine blosse Phantasmagorie, einen von Gott über dem Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nennt, vollkommen denen gleichzustellen etc.« Hierin muss ich nicht blos eine Verkennung, sondern auch eine, wenn auch unbeabsichtigte Entstellung der Baader'schen Lehre erblicken.

Wenn ich in meiner Einleitung zum 8. Bande der Baader'schen Werke (p. XIII.) gegen Erdmann gesagt habe, es sei falsch, dass Baader zum vollständigen System entwickelt, was Schelling nur fragmentarisch im Identitätssysteme dargelegt habe, so muss ich nach in Folge der Erinnerung Erdmann's (Anzeige S. 29) angestellter Vergleichung seiner Aeusserung (die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant II, 633) bekennen, dass ich den Sinn derselben missverstanden habe. Erdmann sagt dort in der That nur, was Schelling in seiner veränderten Lehre nur fragmentarisch dargelegt habe, sei von Baader, das im Identitätssysteme fragmentarisch Dargelegte sei von Oken zum vollständigen System entwickelt worden. Ich will die letzte Hälfte der Behauptung nicht untersuchen (sie muss auf entschiedenen Widerspruch stossen), was aber die erste Hälfte derselben betrifft, so habe ich jedenfalls zu erinnern, dass Baader's System in den Grundlagen schon längst fest stund, als Schelling zu seiner Lehre gelangte, und dass Baader die Veränderung der Schelling'schen Lehre mit herbeiführte.

Auch wird die Veröffentlichung des Schelling'schen Nachlasses offenbaren, dass Schelling zwar Baader näher getreten ist, ohne jedoch die Tiefe und die Consequenz der Baader'schen Lehre zu erreichen.

Nach Erdmann (Anzeige S. 30) hätte ich in meiner Vertheidigung Baader's die Grenzen weiser Mässigung überschritten. Allein ich erkenne nicht an, dass Erdmann über diese Frage competenter Richter sei, und appellire an die Entscheidung der Zukunft. Vor zwanzig Jahren hat man die Grenzen weiser Mässigung bereits durch die Behauptung überschritten erklärt, dass Baader ein selbstständiges System geschaffen habe und unsern bedeutendsten Philosophen wenigstens als ebenbürtig zu betrachten sei. Heute gesteht man die Wahrheit dieser Behauptungen zu und ich schliesse daraus, dass es noch nicht so ausgemacht ist, ob ich meine weitern Behauptungen in Betreff Baader's nicht durch die Zukunft, vielleicht eine gar nicht ferne Zukunft, noch gerechtfertigt sehen werde.

Erdmann behauptet weiterhin, dass Alles, was in Baader's Werken enthalten sei, selbst das, was in der logischen und naturphilosophischen Abtheilung stehe, eigentlich in die Religionsphilosophie gehöre und nur für diese brauchbar sei. Sein ganzes System sei eigentlich Religionsphilosophie und darum habe, wie er glaube, die letzte Abtheilung der Gesammtausgabe nicht wieder die religionsphilosophische genannt werden dürfen. Diese Rügen sind ganz unklar und werden noch verworrener durch die weitere Erklärung: in die letzte Abtheilung gehörten vielmehr die Schriften, welche die Societätsphilosophie betreffen etc. Aus diesen sich selbst widersprechenden Bemerkungen ist absolut nicht zu entnehmen, wie ich die Anordnung denn eigentlich hätte machen sollen. Doch nicht etwa so, dass ich die zehn Bände der ersten Hauptabtheilung als Religionsphilosophie bezeichnet und doch zugleich Schriften zur Logik, zur Metaphysik, zur Naturphilosophie, zur Anthropologie und zur Societätsphilosophie unterschieden hätte? Wäre das eine logische Anordnung gewesen? Wenn nicht, wäre es angemessen gewesen, alle zehn Bände als Religionsphilosophie ohne alle weitere Unterschiede vorzuführen? Das würde Erdmann vermuthlich gelobt haben. Aber gerade hier wird es offenbar, dass Erdmann Sinn und Geist der Baader'schen Philosophie nicht tief genug gefasst und die Gründe meiner Anordnung nicht durchdrungen hat. Mochte er immerhin damit nicht einverstanden sein, dass Baader nachdrücklich die Vereinerleiung der Begriffe einer religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie bekämpfte, so

durfte er doch diese Thatsache an diesem Orte nicht ausser Acht lassen und musste anerkennen, dass ich ganz im Sinne und Geiste Baader's verfuhr, wenn ich in der Anordnung seiner bei seinen Lebzeiten erschienenen Schriften den von ihm gemachten Unterschied streng festhielt. War Erdmann mit der Unterscheidung Baader's zwischen religiöser Philosophie und Religionsphilosophie nicht einverstanden, so konnte er seine Gegengründe in der Beurtheilung der Lehre Baader's, aber er durfte sie nicht in der Beurtheilung meiner Anordnung der Schriften desselben geltend machen; auch das Erstere freilich nur, wenn er der Kritik Gelegenheit geben wollte, ihm zu zeigen, dass seine Gedanken auch hier unzulänglich und noch dazu unlogisch seien. Denn unzulänglich und noch dazu unlogisch ist es, wenn Erdmann sagt: »Versteht man nämlich unter Religionsphilosophie (wie die Analogie mit den Namen Natur-, Rechts-, Kunstphilosophie erlaubt, ja fordert) die philosophische Betrachtung und Rechtfertigung der Religion oder des religiösen Bewusstseins, und ist Baader's Logik die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik der religiösen Naturanschauung u. s. w., so ist eigentlich sein ganzes System Religionsphilosophie etc.« Vielmehr wäre Baader's ganze Lehre nur Religionsphilosophie, so wäre sie kein ganzes System der Philosophie, auch nicht in dem Sinne, in welchem allein ich es behauptet habe und in welchem man von den philsophischen Schriften eines Denkers sagen kann, dass sie ein eigenthümliches System der Philosophie enthielten, wenn sie wirklich wie z. B. die philos. Schriften des Leibniz die Principien aller philosophischen Wissenschaften umfassen. Baader's Logik ist nicht die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik nicht die der religiösen Naturanschauung etc., sondern jene ist die Philosophie des Denkens und Erkennens, diese die Philosophie der Natur etc. Die Religionsphilosophie ist ihm nicht die gesammte Philosophie, sondern eben die Philosophie der Religion und als solche eine besondere philosophische Wissenschaft neben der Logik, der Naturphilosophie, der Anthropologie, der Societätsphilosophie, der Aesthetik etc. Wohl aber verlangt Baader, dass alle Philosophie religiös sei, nicht blos die Religionsphilosophie, sondern ebenso jede andere philosophische Wissenschaft, und wie sich die religiöse Gestaltung der Religionsphilosophie von der nicht religiösen, und also irreligiösen Gestaltung derselben unterscheidet, so unterscheidet sich die religiöse Gestaltung jeder andern philosophischen Wissenschaft von der nicht relgiösen und also irreligiösen Gestaltung derselben. Die Behauptung, dass Baader nur für die Religions-

philosophie Bedeutendes geleistet habe, hängt genau mit der Vereinerleiung der religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie zusammen, nimmt sich übrigens um so seltsamer aus, da Erdmann die Baader'sche Lehre in seiner Geschichte der neueren Philosophie keineswegs als blosse Religionsphilosophie vorführt, sondern ph. Erkenntnisslehre, Theologie, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie unterscheidet, ihr die Bedeutung eines in sich geschlossenen philosophischen Systems zuerkennt und namentlich von Baader's Societätsphilosophie rühmt, dass sie sich mehr als die Hegel'sche, mit der sie übrigens in grosser Uebereinstimmung stehe, davon frei erhalten habe, dem Staate die Selbstständigkeit der untergeordneten Organismen zu opfern. Gerade der Umstand, dass der letzte Mohikaner der Hegel'schen Philosophie, wie sich Erdmann nennt, trotz seiner Kenntniss der Baader'schen Schriften sich nicht von dem Irrthum der Vereinerleiung der religiösen und der Religionsphilosophie losmachen konnte, beweist mir, wie sehr wohl ich daran gethan habe, für die Gesammtausgabe der Werke Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische d. h. hier die dem Systematischen nach Möglichkeit angenäherte Anordnung der einzelnen Schriften der ersten Hauptabtheilung zu wählen. Diese Anordnung für sich allein schon hat bereits den an Erdmann gerügten beiden Irrthümern kräftig entgegengewirkt und in immer weitern Kreisen die Anerkennung der Lehre Baader's als eines den Principien nach alle Zweige der Philosophie umfassenden Systems wesentlich gefördert.

Doch Erdmann hat nach seiner Erklärung vorausgesehen, dass man ihm abermals vorwerfen werde, er wolle das philosophische System aus einem irreligiösen und religiösen Theile bestehen lassen. Er ist auf solchen Vorwurf gefasst und begegnet ihm durch die Unterscheidung des Nichtreligiösen und des Antireligiösen. Wenn der Sache nur auch durch diese ganz richtige Unterscheidung Genüge gethan wäre. Es ist nämlich ganz irrig, zu meinen, Baader habe diesen Unterschied nicht gekannt. Wie? Diesem scharfsinnigen Denker wäre z. B. ein Baum, weil er kein religiöses Wesen ist, irreligiös erschienen? oder er hätte wenigstens nicht gewusst, dass es auch ein Wesen gibt, welches weder religiös noch irreligiös (antireligiös) ist? Hätte vielleicht Baader beansprucht, dass seine Abhandlung über die Sprengarbeit oder jene über die Glaserzeugung für ein religiöses Wissen angesehen werde? oder hätte er zugegeben, dass es darum ein irreligiöses Wissen sei, weil es nicht ein religiöses Wissen war? Nimmermehr! die Unterscheidung des Nichtreligiösen vom Antireligiösen berechtigt nicht zu der Ver-

einerleiung der Religions- und der religiösen Philosophie, und die Behauptung, dass ein Wissen, welches nicht religiös sei, auch nicht wahrhaft philosophisches Wissen sei, schliesst noch nicht die Unterscheidung eines analytischen und synthetischen Lehrgangs in der Philosophie aus.

Die Behauptung Erdmann's, dass unter dem absoluten Geiste Hegel's nicht Gott zu verstehen sei, sondern Kunst, Religion und Wissenschaft, kurz das Sein Gottes für den endlichen Geist, fordert jedenfalls die Frage heraus, mit welchem Rechte denn des Menschen Kunst, Religion und Wissenschaft der absolute Geist genannt werde und was denn Gott noch sein soll, wenn er nicht der absolute Geist ist? Ueber den absoluten Geist etwa einen allerabsolutesten Geist zu setzen, dürfte doch nicht allzu logisch sein. In Hegel's Schriften nach Goldkörnern zu suchen (dergleichen reichlich in ihnen zu finden sind), wird alle Zeit in der Ordnung sein. Wer aber das wahre System der Philosophie darin sucht, wird, wenn er nicht ablässt, sich blind suchen.

Gewiss drückt es eine hohe Anerkennung der Leistungen Baader's aus, wenn Erdmann (S. 33) sagt: »Bleibt man bei dem Bilde der Curve stehn, so hat in ihrem positiven Schenkel kaum ein deutscher Philosoph so viele Punkte bestimmt, als Baader.« Wenn er jedoch fortfährt: »Den negativen hat er vernachlässigt, darüber wird man sich bei Andern Raths erholen müssen«, so gestehe ich zwar zu, dass Baader das, was Erdmann den negativen Schenkel nennt (den analytischen Lehrgang) nicht vollständig genug herausgestellt hat, aber ich behaupte, dass nichtsdestoweniger alle Momente desselben so in seinen Schriften enthalten sind, dass sie sich aus ihnen entwickeln lassen, ohne dass man genöthigt wäre, sich darüber bei Andern Raths zu erholen, obwohl ich nicht leugne, dass Andere viele Momente des analytischen Lehrgangs lichtvoll auseinandergesetzt haben.

Wenn Erdmann behauptet, es sei mir so wenig wie Baader gelungen, mein System so darzustellen, dass der negative und der positive Schenkel der Bahn sich zur Ellipse ausgleiche, oder dass sich der analytische und der synthetische Lehrgang zu einem in sich zurücklaufenden Ganzen zusammenschliesse, wenn ich seine desfallsigen Aeusserungen in diese Worte zusammenfassen darf, so bezweifle ich, dass Erdmann meine Andeutungen zur Gestaltung des analytischen Lehrganges, wie ich sie besonders in meiner Vorhalle zur Lehre Baader's entworfen habe, hinlänglich beachtet hat. Uebrigens habe ich mein System noch nicht dargestellt und werde es auch nicht eher darstellen, als bis ich Alles durchgeführt habe,

was nöthig ist, um Baader in der Geschichte der Philosophie die Stellung zu sichern, die ihm gebührt, und das umfassendste Studium seiner Schriften zu bewirken. Dann wird es mir hoffentlich auch gelingen, die philosophische Welt davon zu überzeugen, dass (vgl. Erdmann's Anzeige S. 35) nicht leicht ein Philosoph einen tiefern geschichtlichen Sinn hatte, als Baader, und dass ich nichts weniger als den geschichtlichen Sinn Baader's zu verleugnen gedenke. Der geschichtliche Sinn hängt aber genau mit dem Freiheitssinn zusammen und wo die Freiheit in Determinismus untergeht, da wird auch die Geschichte zu einem blossen Naturprocess herabsinken.

Es würde mir leid thun, wenn auch andere Kritiker als Erdmann finden sollten, dass Herbart und Schopenhauer ganz wie Schulknaben von mir zurechtgesetzt würden. Gewiss hätte ich daran nicht wohlgethan; denn sowenig diese Forscher das grosse Problem des Daseins gelöst haben, so ragen sie doch durch ihren Geist vor vielen andern Philosophen merklich hervor. Diesen Rang habe ich auch ausdrücklich zugestanden und ich räume nicht ein, dass die Verwerfung ihrer Systeme im Ganzen, so wie lebhaftere einschneidende Aeusserungen gegen einzelne, dem logischen Denken oder dem sittlichen wie dem religiösen Gefühl besonders anstössige Behauptungen dieser Denker zu dem von Erdmann gegen mich erhobenen Vorwurfe berechtigen. Dass die starken Prätensionen Herbart's und Schopenhauer's, von denen Jeder das non plus ultra aller Weisheit gegeben zu haben meint, zu einer scharfen Prüfung auffordern und, da ihre Weisheit nicht stichhaltig gefunden werden kann, zu einer energischen Entgegnung nöthigen, sollte nicht erst erwiesen zu werden brauchen *). Dass es mir dabei nicht erlaubt wäre, Schopenhauer durch Herbart und Herbart durch Schopenhauer sich widerlegen zu lassen, müsste erst noch erwiesen werden. Warum sollte Herbart nicht die Einsicht gehabt haben können, dass der pantheistische Monismus (auch Schopenhauer's ist ein solcher, er mag sich gegen den Namen des Pantheismus sträuben so viel er will) unhaltbar sei, und warum sollte Schopenhauer nicht zu erkennen vermocht haben, dass die Herbart'sche Annahme einer unermesslichen Zahl der Existenz nach absoluter Wesen (Realen oder Monaden) eine ungeheure Absurdität ist? Es ist aber nicht bloss nicht gegen die Möglichkeit davon etwas Gegründetes zu erin-

*) Herbart tritt dabei noch gegen seine Gegner mit meistens feinem, wenn auch etwas vornehmen Anstand auf. Die Schmähungen und die hochmüthigen und ingrimmig wüthenden Verdammungsurtheile Schopenhauer's (ganz besonders z. B. gegen Hegel) sind häufig völlig unerträglich.

nern, sondern es ist Thatsache, dass Herbart die Widersprüche des pantheistischen Monismus und insbesondere auch des Schopenhauer'schen nachgewiesen hat, so wie es Thatsache ist, dass Schopenhauer den Widersinn jedes absoluten Pluralismus und insbesondere auch des Herbart'schen aufgedeckt hat. Nur das ist allerdings nicht zu übersehen, dass beide Denker keineswegs mit unerbittlicher Consequenz an der errungenen Einsicht des Irrthums des Gegners festgehalten haben, sondern beide sich von dem Gelüste behaftet zeigen, von der Strenge ihres Grundstandpunktes etwas nachzulassen, Herbart, indem er seinem absoluten Pluralismus wenigstens im Glauben zwar nicht einen pantheistischen, wohl aber einen theistischen Monismus überordnet, Schopenhauer, indem er seinen Willensmonismus durch die Statuirung der Aseität jedes Willenswesens in eine Willensmonadiologie überschwanken lässt.

Endlich schreibt mir Erdmann eine mit Ostentation zur Schau getragene Idiosynkrasie gegen die moderne Astronomie zu und meint, es bleibe denn doch nichts übrig, als diese aufzugeben, da ein theocentrisches System, wie ich es verlange, nicht denkbar sei ohne Aphelium und Perihelium. Wenn man diess liest, sollte man nichts Geringeres glauben, als ich habe das gesammte Copernikanische Weltsystem, wie es sich durch die Entdeckungen Kepler's, Newton's, Herschel's, Bessel's, Struve's, Argelander's u. s. w. ausgebildet hat, in Frage gestellt. Allein ein solches Attentat wird man in meinen Einleitungen vergebens suchen. Nichts kann mir ferner liegen, als den unberufenen Einwendungen eines Ebel, Schöpffer etc. gegen die Wahrheit des Copernikanischen Weltsystems beizustimmen. Dagegen mache ich allerdings einen Unterschied zwischen den exacten und darum unwiderleglichen Ergebnissen der modernen Astronomie und jenen Behauptungen vieler neuerer Forscher, welche beim Lichte betrachtet nichts weiter als mehr oder minder wahrscheinliche, mitunter auch ganz unwahrscheinliche, hie und da sogar widersprechende Hypothesen sind. So wahr z. B. die mathematische Seite der Newton'schen Gravitationslehre ist, so kann und muss doch die physische und metaphysische Seite dieser Theorie bestritten werden. Bekanntlich ist sie schon von Göthe bestritten worden und Schelling, Hegel, Baader, Steffens, Schubert und hundert Andere haben sie bestritten und bestreiten sie noch, obwohl sie nichts gegen Newton's mathematische Berechnung der Wirksamkeit der Bewegungskräfte der Weltkörper zu erinnern haben. J. Schaller, selbst ein Schüler Hegel's, bemerkt mit Recht in seiner viel zu wenig beachteten Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis a. u. Z. (I, 354): »Newton's Entdeckungen in Ehren!

wir sind weit davon entfernt, das Grossartige, Epochemachende derselben auf dem Felde der Mathematik und Astronomie auch nur im Geringsten in Frage zu stellen. Als Philosoph aber ist Newton von sehr untergeordneter Bedeutung; seine Reflexionen erheben sich zu keiner philosophischen Bestimmtheit und haben im Allgemeinen nichts vor denen voraus, welche die meisten Empiriker neben ihren Beobachtungen wohl anzustellen pflegen.« Man sieht aus Schaller's Charakteristik der Newton'schen Naturphilosophie, dass er über die mechanischen Principien der bedingten Atomistik nicht hinaus kam, und also schon darum unfähig war, das Wesen der Gravitation zu erklären. Es steht auch nicht im Widerspruch mit der modernen Astronomie, wenn ich Baader's Behauptung hervorhebe, dass das Universum keine langweilig monotone Wiederholung unseres Sonnensystems sei, vielmehr gehört es gerade zu den bedeutendsten Fortschritten der modernen Astronomie, diese Wahrheit zur gewissen Erkenntniss erhoben zu haben. Ebenso wenig steht die Behauptung, dass die Bewohntheit der Weltkörper von geistigen Wesen nicht streng erwiesen sei, im Widerspruch mit denjenigen Lehren der modernen Astronomie, welche auf wissenschaftliche Gewissheit Anspruch machen können und nur erst neuerlich hat Whewell in einer eigenen Schrift gezeigt, dass alle angeblichen Beweise der Bewohntheit der Weltkörper auf schwachen Füssen stehen. Wenn ich selbst die Richtigkeit der Berechnung der Zeiträume, deren die Fixsterne nach unsern Astronomen bedürfen sollen, um ihr Licht bis zur Erde zu senden, in Frage gestellt hätte, so würde ich auch dadurch keine exacte Erkenntniss der modernen Astronomie beanstandet haben. Denn jene Berechnungen haben offenbar nur hypothetische Gültigkeit, indem sie auf der unerwiesenen Voraussetzung beruhen, dass die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes im ganzen Universum dieselbe sei wie in unserm Sonnensystem. Diese Voraussetzung mag sehr wahrscheinlich genannt werden, aber eine erwiesene Wahrheit ist sie nicht.

V.

Die neueste Vergötterung des Stoffs.

Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes, für denkende Leser, von Dr. M. August Weber, Grossherzogl. Hess. Kreisarzte zu Ulrichstein.

Giessen, Faber (E. Roth). 1856.

Der Verfasser gliedert seine Schrift in vier Abtheilungen: 1) Die Materie und deren Bedeutung in der heutigen Naturwissenschaft, 2) das Problem des organischen Lebens für die streng mechanische Naturanschauung, 3) das Geistige im Menschen oder Gehirn und Seele, 4) Schlusswort: Allgemeines über die materialistische Richtung der Gegenwart.

In Nr. 1 gibt der Verf. den neueren Naturforschern die Wahrheit der Atomistik für die Sphäre des Materiellen zu. Es bedarf nach ihm wohl nicht erst der Bemerkung, dass es keine Materie überhaupt, keine allgemeine, allem Seienden in gleicher Weise zukommende Materie gebe, sondern nur viele concrete Materien von bestimmter Qualität. Das ganze Reich derjenigen Substanzen, welche die Form des materiellen Daseins bedingen, ist nach ihm ein in sich wohl geordnetes System qualitativer Bestimmtheiten, die sich gegenseitig auf einander beziehen und vermöge dieser gegenseitigen Beziehungen den ganzen Causalprocess hervorbringen, mit dessen Erscheinungen Physik und Chemie sich beschäftigen. Nichts auf dieser Stufe des Daseins ist eigentlich etwas für sich, sondern findet sein Wesen, seine Ergänzung nur an einem andern, zu dem ihm eine Beziehung immanent ist. Der Materie kommt das Prädikat der Raumerfüllung zu. Alles was wirklich (materiell) ist, muss im Raume irgendwo eine Stelle finden und sei es nur ein mathematischer Punkt. Die Form des materiellen Daseins vermag aber nur durch eine Vielheit des Seienden,

das sich subsumirt und genseitig aufeinander bezieht, erzeugt zu werden. Daher und wegen der Theilbarkeit der Materie die Annahme der Atome als der letzten Elemente der Materie. Diese Annahme ist keine willkürliche oder bloss speculative Erfindung. Denn es lässt sich keine Materie denken ohne eine innere Vielheit ihrer Theile und das Gesetz der bestimmten Proportionen thut empirisch dar, wie die elementaren Substanzen, welche die Form der Materialität erzeugen, in ihrem ganzen Verhalten an bestimmte Grössenverhältnisse gebunden sind. Der Atomismus ist also eine nothwendige Bedingung in dem Causalzusammenhange dieser elementaren Substanzen. In der Sphäre des rein Materiellen ist also die mechanische Naturwissenschaft vollkommen gerechtfertigt. Man kann sie am besten das System der vielen Ursachen nennen. Dennoch ist nach dem Verf. die Annahme der Undurchdringlichkeit der Materie falsch. Kein Element vielmehr, das mit einem andern in eine innige chemische Verbindung zu treten vermag, ist für dieses letztere in Wahrheit undurchdringlich und es ist eine blosse, durch Nichts erwiesene noch zu erweisende Fiction, dass die Atome eines jeden Elementes in ihrer primitiven Starrheit und Abgeschlossenheit gegen einander verharren. Es erscheint daher dem Verf. diejenige Auffassung des chemischen Processes viel logischer und überhaupt nach Anleitung der Thatsachen begründeter, welche das wirkliche Untergehen der elementaren Glieder des Processes als solcher in eine nur qualitative Einheit voraussetzt. So allein bildet der chemische Process ein bestimmtes Beispiel des wahren Geschehens, dessen Charakter eben darin besteht, dass aus den realisirten Prämissen eines Causalprocesses ein wirklich Neues als Resultat hervorgehe. Allein die Behauptung, dass nur das als Materie Daseiende ein wirklich Seiendes sei, verwirft der Verf. als einen an sich vermessenen und wahrhaft unsinnigen Gedanken. Die Materienwelt bildet den nothwendigen Unterbau des Kosmos. Aber Unendliches kann wirklich sein, ohne dass es diese kosmologische Form des Daseins anzunehmen braucht oder auch nur seiner Natur nach annehmen kann. Im Kosmos durchkreuzen sich sehr verschiedene kosmologische Systeme, deren jedes auch wieder durch eine von den andern sich unterscheidende Causalitätsbeziehung seiner constituirenden Elemente sowohl unter sich, als gegen Anderes sehr verschieden sich manifestirt und gegen die andern Systeme sich abscheidet. So bildet die Gravitation eine wesentlich verschiedene Art der Causalität von der des chemischen Processes, eine andere beherrscht den Zusammenhang der Impon-

derabilien, eine andere die organische Schöpfung, und endlich wieder eine andere Causalität zeigt sich im Leben des Geistes.

Man sieht, der Verf. macht es sich mit der Aufstellung der Atomistik wie so viele Andere ziemlich leicht. Die ganze Beweisführung läuft darauf hinaus: Die Materie ist theilbar, also gibt es Atome, d. h. letzte Einheiten des Materiellen, die nicht mehr getheilt werden können. Es lässt sich keine Materie denken ohne innere Vielheit ihrer Theile und die Proportionslehre der Chemie thut die Wahrheit der Atomistik empirisch dar. Allein die Theilbarkeit der Materie beweist nicht, dass die Theilbarkeit eine Gränze haben müsse, und dass sie zuletzt statt theilbar untheilbar sein müsse. Wie kann man aus der Theilbarkeit der Materie, so weit sie unsern Sinnen zugänglich ist, folgern, dass sie untheilbar sein müsse, da wo sie unsern Sinnen nicht weiter zugänglich ist? Aus der Theilbarkeit der unseren Sinnen zugänglichen Materie folgt vielmehr, dass sie auch da weiter theilbar sein werde, wo sie unsern Sinnen sich entzieht. Die Proportionslehre der Chemie beweiset nichts, als dass die im Verhältniss der Verwandtschaft stehenden Stoffe sich immer nach gewissen Quantitätsverhältnissen verbinden, sie beweist aber nicht, dass diese Quantitäten Atome sein müssen. Dies wird nicht bloss von dem grössten Theil der namhaftesten Philosophen behauptet (auch die monadologischen Philosophen bestreiten die materiellen Atome), sondern auch von einer ganzen Reihe von empirischen Naturforschern, die indess von den Atomistikern fast gänzlich ignorirt werden. Dr. C. J. B. Karsten (Philosophie der Chemie, 1843), Geubel (Grundzüge einer speculativen Einleitung zur Chemie, 1843), Leo Meier (die Nichtigkeit der atomistischen Lehre, 1851) haben die Nichtigkeit der Atomistik evident dargethan. Niemand aber beachtet ihre Schriften, und wenn es geschähe, so würde man sie für Philosophen erklären, die nichts in empirischen Sachen zu sagen hätten; als ob man nothwendig unphilosophisch sein müsste, um Naturforscher zu sein oder als ob man nicht Philosoph sein könnte und zugleich empirischer Naturforscher!

Der Verf. hat die Atomistik um nichts besser begründet als seine Vorgänger, d. h. gar nicht, und verwickelt sich überdies in einen Widerspruch, von dem sich die consequenten Atomistiker wenigstens frei gehalten haben. Er erschrickt nämlich nicht davor, mit der Annahme der Atome die Durchdringlichkeit der Materien für vereinbar zu halten. Erst nimmt der Verf. Atome an und sagt ausdrücklich, kein Atom dessen, was einmal in dem

Kreise unserer Beobachtung die Wirklichkeit des Daseins geniesse, könne jemals aus dem Zusammenhange des Ganzen entschwinden oder aufhören zu sein; auf der Gewissheit dieser Voraussetzung beruhe die Sicherheit und Zuverlässigkeit, mit welcher Physik und Chemie und selbst die Astronomie ihre Beobachtungen unternehmen und vollziehen; an den elementaren Substanzen, selbst an ihrer einmal gegebenen Quantität oder Grösse habe die mechanische Naturwissenschaft das absolut Reale, das letzte wirkende Element, gegen dessen Realität kein Zweifel mehr möglich sei, das ein wahrhaft Seiendes, ewig und unvergänglich sei. Dann aber mit penelopeischer Geschäftigkeit und vollendeter Naivetät löst er das Gewirke seiner Behauptungen wieder auf, indem er die Behauptung der Undurchdringlichkeit der Materie für eine Täuschung, für einen blossen Schein erklärt und behauptet, kein Element, das mit einem andern in eine innige chemische Verbindung zu treten vermöge, sei für dieses letztere in Wahrheit undurchdringlich, und es sei eine blosse Fiction, dass die Atome eines jeden Elementes in ihrer primitiven Starrheit und Abgeschlossenheit gegen einander beharrten, es finde im chemischen Process ein wirkliches Untergehen der elementaren Glieder des Processes statt, aus dem als einem wahren Geschehen ein wirklich Neues als Resultat hervorgehe.

Die letztere Behauptung nimmt Ref. als allein der Natur des chemischen Processes entsprechend an. Allein sie verträgt sich nicht mit der Annahme materieller Atome als unaufheblicher Einheiten der Materie und schliesst unbedingt die Atomistik aus. Atome können nicht in irgend einem Processe untergehen und umgekehrt, gehen gewisse Materien in einem Processe, z. B. dem chemischen unter, so waren sie früher keine Atome.

Dagegen kann man nur dem Verf. beipflichten, wenn er behauptet, unter der Voraussetzung der Existenz der Atome folge noch nicht, dass es nichts anderes Existirendes geben könne als Atome und deren Combinationen. Mit Recht weiset er auf die Gravitation, die Imponderabilien und den organischen Process hin, als auf Erscheinungen, die unter keinerlei Voraussetzung aus den Atomen und deren Lagerungsmöglichkeiten erklärbar seien. Der menschliche Geist ohnehin nicht.

Von grösserem Umfang und Belang ist der 2. Abschnitt der vorliegenden Schrift. Er beschäftigt sich mit dem Problem des organischen Lebens für die streng mechanische Naturanschauung. Wenn wir die Behauptung des Verf., das Anorganische sei das

Ergebniss seiner elementaren Bedingungen, dasselbe setze sich aus seinen Theilen oder Elementen zusammen, sei das Produkt ihrer Wirkungen und Gegenwirkungen, erst aus dem Atomistischen in das Dynamische übersetzen müssen, um ihm beistimmen zu können, so hat er uns doch ganz auf seiner Seite, wenn er zeigt, wie es sich dagegen anders mit dem Organischen verhalte. Mit Recht bemerkt er hier, verlasse uns beinahe aller Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Natur der Materie, aus dem das Organische bestehe, und zwischen dem, was aus dieser sich gestalte und bilde; es sei bekannt, dass die letzten Elemente der organischen Substanz als solche auch in der anorganischen Natur sich fänden und dass die organischen Stoffe oder Verbindungen von den unorganischen hauptsächlich nur durch die complicirtere Art und Weise ihrer Combination sich unterscheiden. Aber auch selbst unter dieser letzteren Voraussetzung sei es absolut unthunlich, zwischen der chemischen Natur des organischen Stoffes und seiner morphologischen Bestimmung in der Weise eine Causalbeziehung anzunehmen, dass, wie in der unorganischen Natur, dessen organische Form und Bildung mit Nothwendigkeit aus jener folgen müsste; vielmehr empfange der organische Bildungsstoff seine specifische morphologische Bestimmung erst innerhalb des Organischen selber, an Ort und Stelle seiner Entwickelung.

Von diesem vollkommen berechtigten Standpunkte aus zeigt nun der Verf. in geistreicher Entwickelung, wie sich die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses schon aus der Beziehung erweise, in welcher das Blut als allgemeines Bildungsmaterial zu allen Gebilden des Organismus überhaupt stehe und wie sie sich noch viel bestimmter nachweisen lasse, wenn wir die morphologische Gliederung besonderer Systeme, wie des Nervensystems, des Muskelsystems u. a. in ihrem Detail in's Auge fassen. Vollkommen wahrheitsgemäss behauptet der Verf., die Annahme sei unzulässig, dass mit der morphologischen Differenz eine chemische gleichen Schritt halte und zwar so, dass in dieser der bestimmte Grund für jene gegeben sei. Eine jede specifische organische Bildung setze zwar auch einen Stoff von einer bestimmten chemischen Qualität voraus, aber in dieser chemischen Qualität liege nicht, wie beim Anorganischen, der bedingende Grund für dessen physikalische Form und Gestalt. Mischung und Form zeigten in der That in dem Organischen eine gewisse Unabhängigkeit von einander, so dass in chemischer Beziehung verschiedene Stoffe in der äusseren Form und Gestalt sich einander sehr nahe kommen, und umgekehrt chemisch identische Substanzen eine grosse Differenz ihrer

morphologischen Gliederung enthalten könnten. Auf keinen Fall lasse sich aber zwischen der chemischen Beschaffenheit des Stoffes und zwischen dessen morphologischer Entwickelung eine nähere Causalbeziehung knüpfen. Das bestimmende morphologische Princip sei nicht in dem chemischen Momente, sondern einzig und allein in dem, einem jeden werdenden organischen Wesen immanenten, ideellen Plane von der Anordnung und der gegenseitigen Relation des Ganzen und seiner einzelnen Theile zu suchen, der an dem bildsamen Stoffe des befruchteten Keimes sich realisire.

Ref. kann dem Verf. in seinen weiteren Erläuterungen über den organischen Process nicht folgen, muss aber hervorheben, dass dieser Abschnitt des Lehrreichen und Trefflichen viel enthält. Er setzt sich mit Entschiedenheit, Klarheit und Consequenz allen mechanischen und materialistischen sogenannten Erklärungsversuchen des Organischen entgegen und erweiset siegreich die Berechtigung des ächten Idealismus auch in der Naturforschung; denn nur was einen Gedanken, einen idealen Inhalt und Bedeutung in sich trägt, ist ein Werthvolles für den menschlichen Geist. So erhebt sich denn auch der Verf. über den einseitigen Empirismus, indem er erkennt, dass auch die Natur mit ihrem reichen Inhalt unserer Erkenntniss eine doppelte Seite darbietet, eine, die sich empirisch ergründen (erforschen) lässt, und eine andere, die nur durch die Speculation, das Denken zu bewältigen ist, wobei nur noch hätte hervorgehoben werden sollen, dass auch die Speculation trotz ihrer apriorischen Ergebnisse doch im allgemeineren Sinne des Wortes keinen Gegensatz gegen die Erfahrung einschliesst, indem auch die Nothwendigkeit des Allgemeinen erfahren werden kann und muss.

Der 3. Abschnitt: Das Geistige im Menschen oder Gehirn und Seele, wendet sich nun vorzugsweise gegen den Materialismus. Der geistvolle und kenntnissreiche Verf. bahnt sich zur wissenschaftlichen Widerlegung desselben durch die Nachweisung den Weg, dass alle Versuche, den Process des organischen Lebens, Bildens und Gestaltens auf jene endliche oder mechanische Causalität zurückzuführen, welche allein von der Empirie anerkannt wird, sich als gänzlich unausführbar erweisen und von einer Voraussetzung ausgehen, die nicht allein mit der Erfahrung, sondern auch mit den Gesetzen des Denkens in Widerspruch steht. Denn ein Mechanismus, der, wie das Organische, sich selbst erzeugt, ist nicht nur ein empirisch Unwahres, sondern auch ein logisches Unding. Das Organische ist nach dem Verf. mehr als blosser

Mechanismus, sonst wäre es eben das nicht, was es wirklich ist, ein Organisches, d. i. ein Wesen, das in seinem Dasein und in seiner Thätigkeit die Einheit und Totalität eines Begriffes manifestirt, nämlich innere Vielheit der Bestimmung in sich selbst und in der Einheit eines Ganzen und einheitliche Beziehung dieses Ganzen auf sich selbst und auf die Vielheit seiner inneren Bestimmungen. In der That kann nichts einleuchtender sein, als die Nachweisung des Verf., dass der Stoff zwar im Organischen der Träger des Lebens, aber nicht seine Ursache ist, denn die Einheit der Zweckbeziehung des Lebens ist ein Primitives, die Materie selbst Bedingendes und zu der Einheit eines Zwecks Bestimmendes. Dieses innere Princip des Lebens und der organischen Bildung ist nichts empirisch Greifbares, sondern ein Transscendentes, eine Art höherer Causalität. Auch übersieht der Verf. nicht, dass der denkende Geist sich nur dann befriedigt finden wird, wenn wir das Ganze der Welt mit der letzten wirkenden Ursache in Beziehung bringen und in ihm die stets fortwirkende Schöpferkraft erkennen.

So ist es denn erwiesen, dass für den streng empirischen Standpunkt das Leben ein ewig unlösbares Problem bleibt.

Zuerst im Lebenden wird die Materie zu einer Innerlichkeit des Daseins erhoben. In der Pflanzenwelt offenbart sich diese Innerlichkeit hauptsächlich in Form- und Gestaltbildung, in der Thierwelt manifestirt es sich neben der Form- und Gestaltbildung als innere Beseelung, als Empfindung, Bewusstsein und Willkür der Bewegung. Im Geiste eröffnet sich in dem Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine ganz neue Art des Geschehens, die mit allen Arten des physischen Geschehens so wenig Vergleichbares darbietet, dass schon seit den ältesten Zeiten dieser Gegensatz des idealen Geschehens gegen das reale in dem Dualismus zwischen Geist und Materie seinen Ausdruck gefunden hat.

Ohne irgend eine unstatthafte Voraussetzung einzumengen, charakterisirt nun der Verf. das thatsächliche Bewusstsein des Menschen als einen in sich selbst kreisenden Process. Aber die Producte der Bewegung des Bewusstseins sind nur ideale, weder räumlich noch sinnlich greifbare Momente, die nicht bleiben, sondern vorübergehen, um andern Platz zu machen. In allen einzelnen Momenten seiner Bewegung hat das Bewusstsein nur sich selbst. Folglich befindet sich hinter Allem, was in uns geschieht, ein selbst Wissendes, ein selbstbewusstes Subject und das Bewusstsein ist in einem noch strengeren Sinne als die Einheit des Lebens eine untheilbare. In den höheren Stufen des Selbstbewusst-

seins wird das Subject sich selbst zum Object, unterscheidet sich selbst in ein Thätiges, Schauendes, Prüfendes, und in ein Objectives, zu Beschauendes, zu Prüfendes.

Der Verf. zeigt nun, dass die realistische, d. h. materialistische Erklärungsart des Selbstbewusstseins mit diesen Thatsachen in Widerspruch steht, so wie sie sich in sich selbst widerspricht. Er zeigt dies namentlich dem umsichtigen Vertreter der materialistischen Theorie, Prof. Ludwig, gegenüber, dessen schüchtern auftretende Behauptungen in seinem Lehrbuch der Physiologie des Menschen scharfsinnig widerlegt werden. Mit ungemeiner Klarheit führt dann der Verf. den Gedanken, dass sämmtliche Seelenthätigkeiten nur eine Function des Gehirns seien, darauf zurück, dass im Gehirne die Materie das Vermögen besitze, sich ihrer selbst inne, ihrer Zustände sich bewusst zu werden. Wäre dem also, so würden die dem Bewusstsein vorstehenden Elemente des Gehirns ein wirkliches Doppelleben zu führen und zu bestreiten haben, ein physisches und ein psychisches. Es wären also hienach diese im Gehirn für die psychischen Processe des Bewusstseins auserwählten Gebilde die einzigen, welche eine so wunderliche Doppelexistenz zu führen hätten. Wie aber sollten die an sich wesentlich gleichartigen Gehirnbildungen das einemal an dem psychischen Process gänzlich unbetheiligt sein, das anderemal dessen ganze Last tragen können? Diese Annahme ist absurd und wird als solche von dem Materialisten nur darum nicht anerkannt, weil er sich in die andere Absurdität eingesponnen hat, dass nämlich nichts ein Wirkliches, ein Seiendes sein könne, was nicht handgreiflich für die Sinne demonstrirt zu werden vermöge. Diese Absurdität nöthigt den Materialisten, das Geistige zu einem zwar in sich geregelten Schein, den körperliche Elemente in ihrer Bewegung hervorbringen, herabzusetzen. So lange der zum Realismus hingeneigte Naturforscher stierköpfig an diesem Vorurtheil festhält und nicht dazu gebracht werden kann, seine blinde Voraussetzung ernstlich zu prüfen, wozu ihn doch die Wissenschaftlichkeit, womit er prahlt ohne sie zu besitzen, unbedingt verpflichten würde, so lange ist es in der That, wie der Verf. sagt, vergebliche Mühe, mit dem Materialismus zu streiten. Denn in seiner Stockblindheit erkennt der Materialist nur eine Art der Beweisführung, die des grobsinnlichen Augenscheins an; diese aber kann selbstverständlich wegen der innern Natur des Geistigen nicht geliefert werden. Diese Absurdität ist um nichts geringer, als wenn Jemand nur dann an die Lebendigkeit eines andern Menschen glauben wollte, wenn derselbe auch nach durchschnittenem Halse noch behaupten würde,

dass er ein lebendiges Wesen sei, oder als wenn Jemand in einer Reichenbach'schen Dunkelkammer erkären würde, nicht eher an die Existenz der Sonne weiter glauben zu wollen, als bis sie sich seinen Augen in derselben klar manifestire. Was soll man dazu sagen, wenn selbst Forscher, wie Virchow, zu der absurden Aeusserung fortgehen, so lange nicht eine besondere Seelensubstanz gefunden werde und deren Wirkungen auf physikalische Maasse zurückgeführt seien, habe die Annahme einer substanziellen Seele keinerlei wissenschaftlichen Werth. Ist denn bei einer so ausgesprochenen sensualistischen Voraussetzung nicht im Voraus die Forschung gefesselt und kann sie in diesen Fesseln jemals ein anderes, als ein materialistisches Ergebniss zur Folge haben? Wozu dann noch die Flausen von möglichen realen Objecten des Glaubens, die denn doch nichts anders als selbst wieder nur materielle sein könnten? Der Verf. erklärt daher, dass es ihm gänzlich ferne liege, einen unfruchtbaren Streit mit den Materialisten zu führen. Er wendet sich vielmehr an Leser, für die Denken noch innere Wahrheit hat und logische Gründe daher noch von Werth sind. Für solche kann es freilich keinem Zweifel unterworfen sein, dass der Gedanke, einige hunderttausend Fasern unseres Nervensystems könnten die Kraft haben, Begriffe von Raum und Zeit, von Tugend und Recht zu bilden, die vollendete Widersinnigkeit ist. Nicht mit Unrecht bemerkt der Verf., dass es nach der Logik (oder Unlogik) des Materialismus auch möglich sein müsste, dass die Menschen hexen und die Tische weissagen können. Wenn der Verf. erinnert, die heutige Physiologie sei mit dem Vorwurfe des Mysticismus so ausserordentlich freigebig, sobald von einer transscendenten, nicht mehr sinnlich greifbaren Causalität die Rede sei, mögen die Thatsachen auch noch so evident für die Nothwendigkeit einer derartigen Annahme sprechen, so sieht man sich genöthigt, darauf hinzuweisen, dass der Materialismus nicht bloss eingestandenermassen des Mysticismus nicht los wird, sondern auch der schlechtesten Sorte des Mysticismus anheimfällt, indem die materialistische Mystik den crassesten Aberglauben lehrt, der nur aufgebracht werden kann. Oder wäre das nicht Mysticismus, wenn man, wie der Materialismus, einräumen muss, dass das eigentliche Wesen der Dinge d. h. der Materie schlechthin unergründlich sei, und wäre das nicht Aberglaube, wenn man der Materie ihrem Begriffe widersprechende Wirkungen zuschreibt, während man zugeben muss, dass die Wissenschaft nicht nachweisen könne, wie die Nervencomplexion des Gehirns Bewusstsein erzeuge? So lange das

Wie nicht gezeigt werden kann, ist auch das Dass eine willkürliche unberechtigte Annahme, ein blindes Meinen und Wähnen.

Der Verf. führt nun diesen Standpunkt nach den verschiedensten Seiten hin durch, wobei er eine Fülle geistreicher Gedanken geltend macht. Man könnte höchstens hie und da eine Wiederholung desselben Gedankens tadeln, die, obwohl sie stets unter neuen Gesichtspunkten auftritt, doch durch eine noch schärfere Fassung hätte vermieden werden können. Man kann das Ergebniss dieses Abschnittes dahin zusammenfassen, dass der Verf. bewiesen hat: 1) dass, wenn auch die bedingte Atomistik anerkannt werden müsste, doch daraus für den Materialismus nichts folgen würde, 2) dass der Materialismus seine Thesis: Das Selbstbewusstsein ist Function des Gehirnapparates, nicht erwiesen hat, 3) dass diese Behauptung niemals erwiesen werden kann, weil sie unmöglich, weil sie in sich widersprechend ist.

Der IV. Abschnitt der vorliegenden Schrift gibt in einem Schlusswort Allgemeines über die materialistische Richtung der Gegenwart. Der Verfasser hebt vor Allem hervor, dass die materialistische Thorheit schon längst dagewesen ist, dass sie nichts ist, als die Wiederholung der banquerott gewordenen Weisheit der Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts unter einem neuen Gewande, wobei er nur noch hätte zeigen können, dass auch diese nicht einmal den Ruhm der Originalität in Anspruch nehmen kann, indem diese Lehre in der Hauptsache schon im Alterthum von Demokrit und Epikur und Andern aufgestellt worden ist. Bei den Alten war sie indess doch noch entschuldbarer als bei den Neueren, denen sich die selbstständige Bedeutung des Geistigen so gewaltig aufdrängen musste, dass in der That die Behauptung des Verf. gerechtfertigt erscheint, die Stärke des Materialismus liege nicht in seiner theoretischen Beweiskraft, die vielmehr unter Null liegt, sondern einzig und allein in der Gesinnung der Menschen. Vergeblich würde der Materialismus sich auf den Spruch des Dichters berufen:

> Wissen sie einmal nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
> Schieben sie dir es sofort in das Gewissen hinein.

Denn der Dichter wollte mit diesen Worten nicht jeder Thorheit und Gewissenlosigkeit einen Freibrief ausstellen und wollte ihn am wenigsten dem Materialismus ausgestellt haben. Es ist nicht schwierig, dem Materialismus Vernünftiges zu erwidern und es ist ihm hinlänglich Vernünftiges, auch von Göthe und Schiller, erwidert worden. Allein der Materialismus achtet nicht darauf, oder verdreht es und zeigt sich vernünftigen Gründen unzugänglich.

Er wird daher mit Recht dem Reiche der Thorheit und einer verkehrten Gesinnung zugeschrieben. Wenn Jemand zuerst von Materialismus hört, stellt er sich leicht vor, er möge doch, wenn auch unberechtigt, schwer zu widerlegen sein. Macht er sich aber mit den Schriften der Materialisten vertraut, so findet er nach kurzem Betretensein von den künstlich aufgebauschten Scheingründen einen so grossen Mangel an aller gesunden Logik, dass ihn unvermeidlich ein starker Unwille ergreift über die erstaunliche Verleugnung aller gesunden Vernunft in diesen materialistischen Redensarten. Diese Erscheinung drückt sich auch in dem Schlussworte des Verf, in kräftiger, obgleich gehaltener und der Würde der Wissenschaft angemessener Weise aus. Mit besonnener Begeisterung spricht es der geistreiche Verf. als unbestreitbar gewiss aus, unser ganzes Leben und Streben beruhe auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass nur das Geistige allein einen unbedingten Werth für uns besitzt. Was dem entgegensteht, trägt den Untergang und den Tod in sich selbst.

VI.

Der Materialismus als Köhlerglaube.

Ein offenes Sendschreiben als Herausforderung zum wissenschaftlichen Kampfe an die Vertreter des neuen Materialismus in Deutschland: Cotta, Burmeister, Virchow, Vogt, Moleschott, Rossmässler, Müller, Ule, Czolbe, Büchner u. A. Von Dr. Fr. Michelis.

Münster, Theissing'sche Buchhandl. 1856.

Seidem Rudolph Wagner durch seinen veröffentlichten Vortrag in der ersten Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. Sept. 1854 über Menschenschöpfung und Seelensubstanz und die Fortsetzung dieser Betrachtungen in der kleinen Schrift: Ueber Wissen und Glauben, das Signal zum öffentlichen Kampfe gegen den Materialismus gegeben hat, sind nicht wenige gediegene Schriften erschienen, durch welche der Materialismus als Theorie bereits so siegreich widerlegt worden ist, dass jedes weitere Wort gegen ihn überflüssig wäre, wenn er nicht vielmehr in einem falschen Glauben seinen letzten Grund hätte, der durch blosse theoretische Widerlegung nicht ausgerottet werden kann. Gestehen ja doch die Hauptvertreter des modernen Materialismus zu, und wenn man alle jenen nachtretenden Materialisten einzeln ernstlich durchfragen könnte, so würde nicht ein Einziger es leugnen, dass es ihnen nicht möglich ist, das Selbstbewusstsein des Menschen aus der organischen Thätigkeit des Leibes, näher des Gehirns, zu erklären. Man sollte nun freilich glauben, dass Niemand so thöricht sein könnte, den Materialismus als gewisse Wahrheit zu behaupten, wenn er sich selbst gestehen muss, dass es ihm an allen wissenschaftlichen Mitteln fehlt, das Selbbewusstsein, den Geist, aus der Materie zu erklären. Gleichwohl sehen wir diese Thorheit mit ausgebreiteten Armen umher-

stolziren, und es fehlt sogar nicht an Begeisterten und Enthusiasten des Materialismus, welche ihn mit einer der Unschuld ähnlichen Naivetät und mit einer Wärme, die einer besseren Sache würdig wäre, wie ein h. Evangelium verkündigen. O, menschliche Natur, welcher unaussprechlichen Erhebung, welcher bewunderungswürdigen Vertiefung und welches unermesslichen Reichthums musst du fähig sein, da du fähig bist, zu solcher grenzenlosen Thorheit, wahnvollen Selbstentäusserung und geistigen Armuth hinabzusinken! Nur wer einer Himmelfahrt fähig ist, ist einer Höllenfahrt fähig und nur wer der Erkenntnisstiefen der göttlichen Wahrheit fähig ist, kann auf den gigantischen Abweg gerathen, sich selbst als die pure Kraftwirkung der Materie zu betrachten! Eine solche Theorie kann nur auftreten, wo sich das Bewusstsein seines wahren Wesens im Menschen bereits bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt hat, und setzt daher Vorgänge in der Geschichte der Menschheit voraus, die gewaltig und tiefgreifend gewesen sein müssen. Indess wer gehört werden will von denen, die Materialisten sind oder doch zum Materialismus neigen, muss Einsichten dieser Art zunächst bei Seite setzen, da sie ihnen weitaus zu hoch sind und ihrem sinnlichen Sinne nur wie Mährlein und exstatische Phantasien erscheinen können. Man muss sich vielmehr mit ihnen auf denselben Boden stellen, von dem sie ausgehen zu müssen versichern, und muss ihnen aus ihren eigenen Voraussetzungen zeigen, dass sie sich von ihnen aus nothwendig und unausweichlich in Widersprüche verwickeln und sich so selbst widerlegen.

Einen Versuch dieser Art hat Michelis in der vorliegenden Schrift unternommen. Ja er geht noch einen Schritt weiter, als ein solcher Versuch seiner Natur nach an sich selbst erfordern würde. Er glaubt dem gegenwärtig von Vielen verfochtenen Materialismus ein grosses Gewicht beilegen zu dürfen und sagt von ihm, er sei, wenn auch nicht geradezu die wichtigste, so doch sicher *eine* der wichtigsten und beachtenswerthesten Erscheinungen der Gegenwart. Dass diese Erscheinung höchst beachtenswerth sei, wird kein besonnener Denker in Abrede stellen. Ob aber darum oder aus anderen Gründen dem Materialismus selbst ein grosses Gewicht beizulegen sei, ist eine andere Frage, welche der Verfasser selber später in ganz entgegengesetztem Sinne beantwortet. Schlimm aber ist es, dass der Verfasser auf den ersten Blättern seiner Schrift ein Zugeständniss macht, mit welchem seine späteren Behauptungen und Beweise im auffälligsten Widerspruche stehen. Er gibt nämlich ohne Weiteres zu, dass das unumwundene Hervortreten des systematischen Materialismus in Deutsch-

land die Consequenz und das endliche, nothwendige Resultat der durchgeführten exacten Naturforschung sei, ohne zu bedenken, dass, wenn dem also wäre, der Materialismus offenbar im Rechte sein müsste, und ohne zu bedenken, dass er selbst später das reine Gegentheil dieser Behauptung geltend macht. Exacte Naturforschung ist doch hoffentlich nichts anderes, als strenge Erfahrungswissenschaft im Gebiete der Natur, eine Wissenschaft unverfälschter Thatsachen, welche unabhängig von allen apriorischen Voraussetzungen nach den Gesetzen der empirischen Forschung gewonnen worden ist. Wäre nun der Materialismus die Consequenz der exacten Naturforschung, so wäre er so unwiderleglich, als jene exacte Naturforschung selber, wenn anders der Logik nicht geringeres Recht als der Erfahrung einzuräumen ist. Da nun der Verfasser selber später in seiner Schrift evident darthut, dass die unverfälschten Thatsachen der Naturwissenschaft (wie der Psychologie) nicht den mindesten Grund an die Hand geben, worauf sich der Materialismus stützen könnte, so muss er entweder unter exacter Naturforschung etwas verstanden haben, was nicht darunter zu verstehen ist, oder der Wunsch, sich von Seiten der Materialisten Anhörung seiner Gründe zu verschaffen, hat ihn unvermerkt zu einem zu weit gehenden Zugeständniss verleitet. Schwer wenigstens wird es, die Worte des Verfassers durch die Annahme umzudeuten, dass er bloss habe sagen wollen, die exacte Naturforschung habe faktisch zur Folgerung der Wahrheit des Materialismus geführt. Wäre dies der Sinn seiner Worte, so hätte sich der Verfasser wenigstens sehr unklar und mehrdeutig ausgedrückt. Dieselbe Unklarheit kehrt in gesteigertem Maasse nach wenigen Blättern wieder in der Behauptung, die besondere Bedeutung des neuern deutschen Materialismus liege begründet in der bewunderungswürdigen Gründlichkeit der thatsächlichen Forschung, welche ihm wenigstens als scheinbare Grundlage diene. Sollte man da nicht glauben, der Verfasser hege doch im Grunde die Vorstellung, der Materialismus habe um so leichteres Spiel, je gründlicher und genauer die thatsächliche Forschung sei? Oder hat es einen vernünftigen Sinn, dem neueren deutschen Materialismus darum eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, weil er die Ergebnisse gründlicher Forschungen zur scheinbaren Grundlage seiner vernunftlosen Folgerungen macht? Sind jene Forschungen wirklich so bewunderungswürdig gründlich, wie der Verfasser behauptet, so kommt ihnen eine hohe Bedeutung zu, nicht aber den daraus gezogenen unsinnigen Folgerungen des Materialismus. Dieser kann höchstens eine Scheinbedeutung aus ihnen

ziehen, bei solchen, die sich von seinen falschen Folgerungen blenden lassen, niemals aber eine wirkliche.

Anstatt sofort nach seiner erklärten Absicht sich auf den Boden einer Grundthatsache zu stellen, welche auch der Materialist anerkennen muss, und von welchem aus allererst die Widerlegung des Materialismus möglich wäre, ergeht sich der Verfasser zuvor in Versicherungen und Erörterungen, welche, wären sie auch an sich ganz richtig, vollkommen übel dem Materialisten gegenüber angebracht sind, da man ihn erst von der Unwahrheit des Materialismus überzeugt haben müsste, um hoffen zu können, ihm davon irgend etwas glaublich und annehmbar zu machen. Unter diesen Versicherungen und Erörterungen kommt mehr als eine wunderliche Erklärung vor, wie z. B., wenn der Verfasser in demselben Satze, in welchem er an C. Vogt die Absurdität rügt, an die Existenz der Seele glauben zu wollen, sobald man sie den Sinnen vorzeigen werde, diesen unphilosophischen und ungründlichen Kopf das eigentliche Genie des Materialismus nennt. Die Genialität des Materialismus scheint demnach eine ganz eigenthümliche Sorte von Genialität zu sein, ungefähr das Gegentheil von dem, was sonst verständige Leute Genie zu nennen pflegen. Ebenso wunderlich ist die Behauptung, in der neuern Zeit sei erst die Naturwissenschaft und dann seien die Naturforscher materialistisch geworden, was wohl einer ernstlichen Widerlegung nicht würdig ist. Gleich unklar wird von dem neueren Materialismus gesprochen, der an Abgründlichkeit seiner Materialität alle früheren Formen desselben übersteige. Wer wird errathen, was hier unter Abgründlichkeit der Materialität (sic) des Materialismus verstanden werden soll? Ist damit gemeint, der neuere Materialismus sei noch materialistischer als der der Alten, so kann dies, insofern damit gesagt werden will, der neuere habe den Begiff der Kraft noch weiter zurückgedrängt, als der alte, keineswegs zugegeben werden. Wenn der Verfasser ferner den französischen Materialismus des vorigen Jahrhunderts als ein in der Luft schwebendes windiges oder wenn man wolle geistreiches Vorspiel unseres ächten materialistischen Materialismus bezeichnen zu dürfen glaubt, so wird die innere Unklarheit desselben nur noch einleuchtender. Also unser deutscher Materialismus ist ächter Materialismus, der französische ist unächter, windiger Materialismus und unser Materialismus ist noch obendrein wirklich materialistisch, was vermuthlich der französische darum nicht so ganz gewesen ist, weil er viel zu geistreich war, um so solid zu sein, wie der neuere deutsche ächte Materialismus. Difficile est satyram non scribere. Was soll

man vollends dazu sagen, wenn uns der Verfasser versichert, das Eigenthümliche in dem jetzt in Deutschland hervorgetretenen Materialismus liege darin, dass in ihm die negative Abstraction eines vollendeten Rationalismus (Feuerbach) mit den Resultaten der exacten, empirischen Naturforschung zusammentreffe und in Conjunction trete, und eben durch die in solcher Weise möglich gewordene möglichst vollständige Isolirung des blossen Naturelements im menschlichen Bewusstsein sei das Denken aufgefordert, sich seinerseits von dem es befangen haltenden Naturelemente zu lösen, was allerdings nach seiner innigsten Ueberzeugung von den bisherigen Gegnern des Materialismus nicht geschehen sei und auch nur von dem zum vollen Bewusstsein gebrachten kirchlichen Dogma aus geschehen könne. Ja der Verfasser glaubt es seinen Gegnern offen gestehen zu müssen, dass er eine objective und von allen gehässigen und kleinlichen Persönlichkeiten entfernte Behandlung der Sache in dem bisher geführten Kampfe fast von allen Seiten gar zu sehr vermisse. Ueberschauen wir also die Summe der Weisheit dieser tiefsinnigen Erklärungen, so ist der Feuerbachianismus, man denke, die negative Abstraction des vollendeten Rationalismus (aber wie kann eine Lehre Rationalismus sein, welche die Vernunft zum Spielball der Wirkungen der bewusstlosen Materie macht?) Dieser Rationalismus trifft mit den Resultaten der exacten empirischen Naturforschung zusammen und tritt in Conjunction mit ihr (Heisst das, beide stimmen trefflich mit einander zusammen, so wäre ja der Materialismus gerechtfertigt, heisst es, sie begegnen sich nur so zufällig und werden mit Scheingründen zusammengeschweisst, wie kann alsdann nur irgend ein Gewicht darauf gelegt werden?) Durch diese Conjunction (man denke) wird die möglichst vollständige Isolirung des blossen Naturelements im menschlichen Bewusstsein möglich, welche nun wirklich vollzogen werden muss und keineswegs schon von den bisherigen Gegnern des Materialismus vollzogen worden ist, welche fast alle den Kampf nicht ohne gehässige und kleinliche Persönlichkeiten geführt haben. (Einen Beweis für diese Behauptung bringt der Verfasser nicht bei) *). Endlich kann der Materialismus nicht mit philosophischen Gründen, sondern einzig und allein von dem zum vollen Bewusst-

*) Wo findet sich in den bekannten Abhandlungen und Schriften gegen den Materialismus von Fichte, C. Ph. Fischer, Schaller, Tittmann, Fabri, dem Referenten und Andern auch nur Eine gehässige und persönliche Aeusserung? Selbst Reichenbach und Frohschammer haben nichts gesagt, was man, streng genommen, unrecht nennen könnte.

sein gebrachten kirchlichen Dogma aus widerlegt werden oder, wie sich der Verfasser ausdrückt, die Lösung des Bewusstseins von dem Naturelemente vollzogen werden.

Solche Präliminarien können unmöglich allzu günstige Erwartungen von wissenschaftlichen Heldenthaten des Verfassers gegen den Materialismus erwecken. Wenn er sich so geringschätzig über die bisher aufgetretenen Gegner des Materialismus ausspricht, so zeigt er doch nirgend, dass er eine ausreichende Kenntniss der Schriften derselben besitze, ja es liegt die Vermuthung sehr nahe, dass er die wichtigsten dieser Schriften entweder nur ganz flüchtig gelesen, oder vielleicht überhaupt nicht einmal gesehen hat. Es wäre aber vor Allem seine Aufgabe gewesen, zu zeigen, was denn diese Gegner gegen den Materialismus ausgerichtet haben und was etwa nicht. Dadurch würde ihm selbst klar geworden sein, was er noch etwa gegen den Materialismus zu zeigen hatte und was vielleicht schon ohne ihn gegen denselben geleistet war. Jedenfalls durften die bekannten Schriften von K. Ph. Fischer, von Frohschammer, Fabri, Schaller, Klenke und von dem Referenten in seinen Einleitungen zu den verschiedenen Bänden der Werke Baader's etc. auf Berücksichtigung Anspruch machen.

Endlich auf Seite 19 seiner Schrift erklärt der Verfasser, es verstehe sich von selbst, dass er, indem er den Materialisten einen ehrlichen Kampf anbiete, wie recht und billig, zu ihnen in's Kampfgefilde hinabsteige und sich ganz auf den Standpunkt stelle, den sie allein als den zu Recht bestehenden anerkennten. Dieser Standpunkt ist nun der der auf genauer Beobachtung beruhenden wirklichen Thatsache. Anstatt nun aber diesen Standpunkt streng festzuhalten und nichts zuzulassen, was nicht entweder selbst Thatsache ist, oder doch als unbestrittene Folgerung aus einer oder mehreren Thatsachen hervorgeht, räumt der Verfasser ohne alle Untersuchung den Gegnern die Existenz der Atome, wenn auch nur vorläufig und ausdrücklich als Sache der Voraussetzung, der Hypothese, ein, und verlangt nur das Zugeständniss, dass zur Verständigung über den Begriff der Thatsache ausser den Atomen ein anderes Moment anzuerkennen sei, möge dieses Andere nun als Kraft oder als Beziehung der Atome oder wie immer bezeichnet werden. Die materiellen Theile seien unzertrennlich verbunden, gewissermassen durchwebt und durchwohnt von diesem andern noch unbestimmten Momente, welches sie thatsächlich nirgends als solche starre materielle Theile, sondern als irgendwie in der Bewegung und in der Lebensaction begriffen erscheinen lasse.

Von hier aus erklärt nun der Verfasser, der anerkannte

Kanon und oberste Grundsatz der exacten Naturforschung sei, vor allem die Thatsache der Beobachtung auf das gewissenhafteste zu constatiren. Zwar gehe der wahre Naturforscher auf die Erklärung der Thatsache und der Thatsachen in ihrem Zusammenhange aus, aber er greife nicht zu einer in der Beobachtung nicht begründeten Erklärung der Thatsache. Die erste Thatsache aber, welche sich dem Forscher darstelle, sei das Bewusstsein, das bewusste Denken, und als erste sei sie eben die Thatsache aller Thatsachen, die eben als solche das absolute Prius, die absolute Bedingung zur Wahrnehmung jeder anderen durch die Beobachtung zu constatirenden Thatsache sei. Alle nicht materialistische Philosophie gehe von der Anerkennung des Bewusstseins als Thatsache aus; nur der Materialismus gehe nicht von der Thatsache des Bewusstseins aus, halte sie nicht fest, um sie zu constatiren, in ihr sich zu orientiren, sondern greife sofort zu einer subjectiven, willkürlichen Erklärung dieser Thatsache und beruhige sich mit der Hypothese, das Bewusstsein sei ein Product des Gehirns, ein Resultat des organischen Processes. Der Materialismus also sei es, der in dem allerwichtigsten und alles entscheidenden Falle dem anerkannten Grundsatze der exacten Naturforschung untreu werde. Die materialistische Erklärung des Selbstbewusstseins als eines Productes der Materie oder der materiellen Lebensbewegung sei der Natur der Sache nach eine in sich unmögliche. Denn Selbstbewusstsein sei dem thatsächlichen Begriffe nach ein Sein, welches eine Dreiheit der Momente in sich habe und zwar als Totalmomente. Jedes materielle Sein (Atom) bilde seinem Begriffe nach ein Eins mit verschiedenen Qualitäten; um zu sich zu kommen, müsste es mehrmals (mindestens zweimal) gedacht werden. Wie viele materielle Eins zu einem Ganzen combinirt werden möchten, es könne wohl eine reale Wechselwirkung derselben unter einander, aber nie ein zu sich gekommenes Sein zu Stande kommen. Die Unmöglichkeit der Erklärung des Selbstbewusstseins erkenne selbst der Materialist um so mehr an, je mehr er Naturforscher sei, um so weniger, je weniger er Naturforscher sei. So gestehe Virchow, ein anerkannt tüchtiger Naturforscher, offen und unumwunden, dass die Erklärung des Selbstbewusstseins aus der organischen Thätigkeit eine Unmöglichkeit sei. Auf zweiter Stufe stehe Hr. Vogt. Hr. Vogt sei etwas weniger Naturforscher als Virchow, weil er sich etwas mehr seinen Phantasien und Träumen überlasse. Vogt gestehe zwar auch zu, dass die Wissenschaft bis jetzt das Selbstbewusstsein aus der organischen Thätigkeit nicht erklären könne, allein er erwarte diese Erklärung mit Gewissheit von der Zukunft,

wenigstens so weit, dass, was auch noch unerklärt bleiben möge, die Behauptung des Materialismus als erwiesen zu gelten habe. Zuletzt kommen Czolbe und Büchner. An Czolbe sei die Offenheit zu loben, womit er die Nothwendigkeit einer Erklärung des Selbstbewusstseins für die Begründung des Materialismus anerkenne. Aber damit sei doch offenbar nichts gethan, dass Czolbe das Selbstbewusstsein für eine zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehrende Bewegung erkläre und es sich in der Weise entstehend denke, dass die in der Empfindung dem Nerv mitgetheilte Bewegung im Gehirne einen Kreislauf mache. Eine solche Erklärung sei eine baare Gedankenlosigkeit, weil, wenn eine solche materielle Kreisbewegung stattfinde, das bewegte Moment, das zu seinem Ausgangspunkte zurückkehre, auch nicht um ein Haar etwas Anderes sei, als in jedem andern Punkte. Klüger verfahre jedenfalls Büchner. Auch er erkenne wohl die Nothwendigkeit der Erklärung des Selbstbewusstseins aus den materiellen Functionen für die Begründung des Materialismus, und die blossen naturforschenden Materialisten genügten ihm nicht. Aber statt eine solche Erklärung zu versuchen, gehe er so über die Sache hinweg, als ob sie sich ganz von selbst verstünde. Gedanken und Seele, Geist, Bewusstsein als ganz identisch behandelnd fasse er seine Hauptgedanken in die zwei Sätze zusammen: dass Geist und Gehirn sich wechselseitig auf's Nothwendigste bedingen und dass beide in einem untrennbaren causalen Verhältnisse zu einander stehen. Allein offenbar seien hier zwei wesentlich verschiedene Begriffe so zusammengefasst als wären sie nur eins und dasselbe. Es sei keineswegs einerlei zu sagen, dass Geist und Gehirn sich wechselseitig auf's Nothwendigste bedingen, und zu sagen, dass sie in einem untrennbaren causalen Zusammenhange ständen, mit andern Worten, wenn zwei Dinge sich gegenseitig bedingen, so folge nicht, dass das eine die Ursache des andern sei. Der angebliche Beweis Büchner's sei daher erschlichen, und zwar unredlich erschlichen.

Ich hätte jetzt, schliesst der Verfasser seinen Angriff gegen den Materialismus am Ende der ersten Hälfte seiner Schrift, meine nächste Aufgabe gelöset; ich habe klar und bündig nachgewiesen, dass rein von dem von der Naturwissenschaft anerkannten Standpunkt aus der Materialismus sich selbst das Urtheil spricht. — Ich setze die Schlussreihe noch einmal her. Der heutige Materialismus macht sich geltend als das nothwendige Resultat der exacten Naturforschung. Der oberste Grundsatz der exacten Naturforschung ist die Anerkennung der Thatsache der Beobachtung. Alle Naturforschung muss als absolute Bedingung ihrer Existenz

anerkennen das Bewusstsein als Thatsache. Der Materialismus beruht theilweise von ihm selbst anerkannter Massen auf einer rein willkürlichen und hypothetischen Erklärung des Bewusstseins. Der Materialismus besteht also im Widerspruche mit dem obersten Grundsatze der exacten Naturwissenschaft, deren Resultat er zu sein vorgiebt; er besteht nur durch Huldigung des Grundsatzes der willkürlichen Hypothese. Und in soweit diese aus Trägheit des Denkens hervorgehende Selbstberuhigung bei der willkürlichen Hypothese als Köhlerglaube bezeichnet wird, offenbart sich der Materialismus hierdurch als Köhlerglaube. Insofern endlich diese Selbstberuhigung hier stattfindet in Betreff der Thatsache, die für die Naturforschung wie für alle menschliche Thätigkeit die Thatsache aller Thatsachen ist, ohne die keine andere Thatsache der Beobachtung als solche constatirt werden kann, offenbart sich der Materialismus als der Köhlerglaube im eminenten Sinne.

»Versuchen Sie es, meine Herren, diese Kette zu durchbrechen; versuchen Sie es, ein Glied darin auszuhaken; und wenn Sie es nicht können, so gewinnen Sie es einmal über sich, ein ehrliches Geständniss für die Wahrheit abzulegen; sonst möchte nicht allein Ihre wissenschaftliche, sondern auch Ihre moralische Reputation Schiffbruch leiden. Denn die Logik, meine Herren, wenn sie einmal gepackt hat, frisst um sich, wie eine Thatsache.«

Man sieht, es fehlt unserm Verfasser an Zuversicht nicht, wenn es nur nicht da und dort an der Strenge seiner Beweise fehlte. Diese wollen uns nicht durchgängig so bündig erscheinen, als sie ihm erschienen sind. Vorerst finden wir, dass man das Charakteristische des neuern deutschen Materialismus nicht sonderlich erfasst haben muss, wenn man es, wie der Verfasser, für nöthig hält, demselben gegenüber erst noch zu erweisen, dass man ohne Anerkenntniss des Kraftbegriffes in der Wissenschaft nicht von der Stelle kommen könne. Der von dem Verfasser dessfalls versuchte Beweis ist ein völlig müssiger, da der Materialismus den Kraftbegriff überhaupt nicht bestreitet. Andererseits ist es wissenschaftlich unstatthaft, die Atome ohne alle ernsthafte Untersuchung kurzweg einzuräumen. Die Existenz von Atomen ist keine durch die Sinne unmittelbar erkennbare Thatsache, sondern eine Hypothese, deren Berechtigung vorerst wenigstens nicht erwiesen ist. Wenn aber auf diese Weise bei dem Verfasser von vornherein Thatsächliches mit Hypothetischem vermischt erscheint, wie kann da eine streng wissenschaftliche Erörterung und ein befriedigendes Ergebniss derselben erwartet werden? Könnte nicht der ganze Gang der Untersuchung durch die hypothetische Annahme der

Atome, die der Verfasser vorläufig als die strengste Fassung des Begriffes der Materie hinnehmen zu wollen erklärt, von vornherein auf eine falsche Fährte geführt worden sein? Um das wahre Wesen und Verhalten von Stoff und Kraft zu erforschen, kann es doch unmöglich gleichgültig sein, ob man Atome annimmt oder nicht. Es leuchtet vielmehr im voraus ein, dass die Atomistik und die Nicht- oder Antiatomistik in Betreff der Lehre von Stoff und Kraft toto coelo verschieden denken werden. Folglich erfordert es die strengste Untersuchung, ob die Atomistik auch nur als Hypothese zulässig ist oder nicht.

Um nichts weniger befriedigend erscheint die Art, wie sich der Verfasser dem Materialismus gegenüber auf die Thatsache des Bewusstseins bezieht. Demselben gilt offenbar die blosse Thatsache des Bewusstseins schon als Beweis seines übersinnlichen Ursprungs. Allein auf diese Weise ist auf dem Standpunkte des Materialisten unverkennbar in die Thatsache ohne alle Untersuchung schon eine gewisse Erklärung als die allein mögliche und berechtigte hineingelegt. Der Materialismus bestreitet nicht die Thatsache des Bewusstseins, sondern nur die übersinnliche Erklärungsart desselben. Es hindert ihn nichts vom Selbstbewusstsein auszugehen, nur bittet er sich aus, das Selbstbewusstsein zunächst als blosse Thatsache, als blosses Phänomen, zu betrachten, und nicht ohne weiteres durch eine petitio principii, wie er meint, eine übersinnliche Erklärung einzuschwärzen. Sollte eine übersinnliche Erklärung möglich oder nothwendig sein, so verlangt er hierfür den strengen Beweis. Wer sich also, wie der Verfasser, auf den Standpunkt des Materialismus einlassen will, um ihn von seinem eigenen Boden aus zu widerlegen, der muss mit ihm das Selbstbewusstsein zunächst als Erscheinung fassen und erst von ihm aus nach Erklärungsgründen desselben forschen. Wäre der Verfasser in den Schriften der Materialisten bewanderter, als er sich zeigt, so würde er Aeusserungen genug angetroffen haben, die ihn beim ersten Anblick überzeugt haben würden, dass er einen ganz andern Weg einschlagen müsse, um hoffen zu können, dass ihm eine wissenschaftliche Widerlegung des Materialismus gelingen werde. So z. B. sagt Bernhard Cotta: »Logische Formen können zuweilen recht unlogisch sein, wie das als unendlich tief bewunderte Cogito ergo sum des Cartesius, ››Ich denke, also bin ich‹‹, genau genommen sehr trivial ist. Wenn es heisst: »Ich denke«, so wird das Ich, welches bewiesen werden soll, bereits vorausgesetzt. Dergleichen Zirkelschlüsse spielen in dieser geistigen Taschenspielerei

eine Hauptrolle, man producirt als gefunden, was man schon lange vorher besass« *).

In der That genügt das Cogito ergo sum weder dem Materialirmus gegenüber, noch auch an und für sich, wie Referent anderwärts gezeigt hat, und der Standpunkt des Verfassers ist doch nur eine Reproduction des Cartesianismus. Es mag wohl sein, dass es dem Verfasser gelingen könnte, aus einer sorgfältigen Darlegung der Erscheinung des Selbstbewusstseins zu zeigen, dass eine bloss sinnliche Erklärung desselben unmöglich sei, und dass die Forschung mit Nothwendigkeit zur Anerkennung des übersinnlichen Wesens des Geistes hingeführt werde. Aber bis jetzt hat er dieses nicht geleistet, sondern ist den Materialisten gegenüber in den Fehler gefallen, was er erst beweisen sollte, als sich von selbst verstehend vorausgesetzt zu haben.

Dagegen ist der Verfasser im Rechte, wenn er behauptet, dass der Materialismus nur eine willkürliche Voraussetzung mache, indem er das Bewusstsein für ein Product des Gehirns, ein Resultat des organischen Processes, erklären zu dürfen glaubt. Er ist im Rechte, wenn er diese Annahme, sofern sie als vermeintliche Consequenz der Thatsachen der Erfahrung und somit als positive Behauptung auftritt, für eine Verleugnung des Grundsatzes der exacten Naturforschung erklärt. Ja man muss dem Verfasser auch in der Behauptung beistimmen, dass die materialistische Erklärung des Selbstbewusstseins als eines Productes der Materie oder der materiellen Lebensbewegung der Natur der Sache nach eine in sich unmögliche sei. Aber der von dem Verfasser versuchte Beweis für diese Unmöglichkeit, der sich auf die nothwendige Unterscheidung dreier Momente im Selbstbewusstsein gründet, ist weder dem Materialismus gegenüber, noch an sich befriedigend. Denn nicht darauf kommt es an, wie viele Momente im Bewusstsein zu unterscheiden sind, sondern darauf, ob das Bewusstsein des Menschen in einer übersinnlichen Substanz gründet.

Verworren und widersprechend müssen wir es finden, wenn der Verfasser einerseits geltend macht, die erwähnte Hypothese von dem Ursprung des Geistes aus der organischen Function des Leibes, näher des Gehirns, geschehe dem Materialismus nicht zufällig, sondern sei in seinem Wesen begründet, und wenn er doch andererseits von materialistischen Naturforschern spricht, welche, je mehr Naturforscher, desto entschiedener und ehrlicher das Bekenntniss der Unmöglichkeit einer materialistisch-naturwissenschaftlichen Er-

*) Briefe über Alexander v. Humboldt's Kosmos. Von B. Cotta. 2. Ausgabe. III, 17—18.

klärung der Thatsache des Selbstbewusstseins abgelegt hätten. Hier haben wir noch zu erinnern, dass der Materialismus nicht dabei stehen bleibt, den Ursprung des Geistes aus der organischen Function des Leibes, näher des Gehirns, als Hypothese hinzustellen, sondern er behauptet diesen Ursprung als den wirklichen Hergang der Sache, ja als den allein möglichen und denkbaren, selbst wenn er sich bescheidet, die speciellere Gliederung der Functionen in dem Gehirne noch nicht zu kennen. In der That ist diese Behauptung ganz consequent von dem Satz aus, dass mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des sicheren Denkens gegeben sei. Gibt es keine andere als Erfahrungserkenntniss und ist alle Erfahrungserkenntniss sinnlicher Art, so gibt es wie kein übersinnliches Object, das wissenschaftlich erkannt wäre, auch kein übersinnliches Subject, das wissenschaftlich erkannt wäre, und also kein übersinnliches Bewusstsein, keinen Geist, und das thatsächlich vorhandene Bewusstsein kann alsdann nur sinnlicher Art und aus Sinnlichem entsprungen sein. Wenn daher Virchow mit der angeführten Behauptung eine rein sensualistische Erkenntnisstheorie aufstellt, so bekennt er sich zu Prämissen, welche keine andere Consequenz als den dogmatischen Materialismus zulassen, und C. Vogt wird nicht wenig erstaunt gewesen sein, von Virchow die Behauptung bestritten zu sehen, dass sich derselbe in dem fraglichen Punkte in vollständiger Uebereinstimmung mit seinen (Vogt's) Ansichten befinde. Virchow hatte allerdings schon früher wiederholt erklärt, dass es im naturwissenschaftlichen Sinne für unmöglich zu erachten sei, die allerdings unleugbare Thatsache des Bewusstseins zu erklären *). Allein in dieser Behauptung unterscheidet er sich in nichts von Vogt, der, wenn er behauptet, dass es eines Tages möglich sein werde, mit Bestimmtheit diejenigen Ganglienzellen nachzuweisen, durch deren Reizung nicht das Bewusstsein im Allgemeinen, sondern das Bewusstsein dieser oder jener speciellen Empfindung erzeugt werde **), doch zugleich willig einräumt, dass man die letzte Abstraction der allgemeinen Erscheinungen und insbesondere der Hirnerscheinungen, das Bewusstsein, niemals zu erklären vermöge und unser höheres (soll heissen sicheres) ***) Denken werde uns niemals über die Thatsache hinaus-

*) Empirie und Transscendenz im Archiv für pathol. Anat. und Physiol. VII, 27.

**) Köhlerglaube und Wissenschaft. 4. Auflage S. 108.

***) Virchow hatte in dem Aufsatz: Empirie und Transscendenz (Archiv S. 13) gesagt: — »man darf sich nicht verhehlen, dass mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des sicheren Denkens ge-

bringen können, dass es eben einmal so sei, dass nämlich die Reizung der Muskelsubstanz Zusammenziehung, die Reizung der Ganglienzellen Bewusstsein erzeuge. Um es recht einleuchtend hervorzuheben, wie Virchow seinen Standpunkt im Grunde vollkommen theile, citirt er in einer Anmerkung aus des Letzteren Aufsatz: Empirie und Transscendenz, die charakteristische Stelle: »Auch wer sich nur dilettantisch mit der Physiolgie beschäftigt, muss ja wissen, dass kein Theil des Körpers etwas leisten kann, als wozu seine Natur, seine innere oder äussere Beschaffenheit ihn ein für allemal befähigen, und dass er qualitativ immer dasselbe leistet, gleichviel, von wo er die Anregung dazu erfährt. Auch die Seele kann daher nur die möglichen Leistungen der einzelnen Theile des Körpers anregen und hervorrufen, und da ihr . . . . . zunächst nur eine Einwirkung auf das Gehirn zusteht (möglich ist), so werden alle Leistungen, die durch Seelenvorgänge angeregt werden, durch Gehirntheile vermittelt werden müssen. Gewiss gewährt daher die Annahme einer besonderen, activen Seelensubstanz . . . . . keine Möglichkeit, einfachere Deutungen der psychischen Erscheinungen zu gewinnen, sondern im Gegentheil, sie complicirt das Verhältniss . . . . noch mehr.« Trotz dieser Aeusserung erklärt nun Virchow im ersten Bande seiner gesammelten Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin (S. 16), dass die rein materialistische Auffassung des Bewusstseins als einer einfachen Hirnfunction willkürlich und die allerdings transscendente Annahme einer besonderen Seele als möglicherweise berechtigt zu erklären sei. Die Gegenbemerkungen Vogt's hätten ihn nicht überzeugt, dass dieser Standpunkt irrthümlich sei oder der Folgerichtigkeit entbehre. Naturwissenschaftlich seien Vogt's Einwendungen gegen seine tolerante Auffassung des Glaubens nicht begründet. Er könne Vogt's Schlussfolgerungen über die Natur des Bewusstseins nicht beitreten, weil er sie nach ihrer Begründung und nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft für transscendental halte und

---

geben ist.« Vogt verwandelt sinnloser Weise dieses sichere Denken Virchow's in höheres Denken, und dieser sinnlose Fehler zieht sich durch alle vier Auflagen der Vogt'schen Schrift: Köhlerglaube und Wissenschaft, hindurch. Unser Verfasser hat davon keine Ahnung und schreibt getrost die Vogt'sche Sinnlosigkeit ab, als stamme sie authentisch von Virchow selber her, merkt auch gar nicht, dass ein höheres Denken für den Sensualismus gar keinen Sinn hat. — Frohschammer schreibt in seiner Streitschrift: Menschenseele und Physiologie, ebenfalls getrost wiederholt: höheres Denken, wo doch Virchow von sicherem Denken gesprochen hatte. Auch er ging also nicht auf die Quelle zurück.

weil er den Dogmatismus innerhalb der Grenzen der Naturforschung nirgends anerkennen möge. Es gebe einen materialistischen Dogmatismus so gut, wie einen kirchlichen und einen idealistischen, und er gestehe gern zu, dass der eine wie der andere reale Objecte haben könne. Allein sicherlich sei der materialistische der gefährlichere, weil er seine dogmatische Natur verleugne und in dem Kleide der Wissenschaft auftrete, weil er sich als empirisch darstelle, wo er nur speculativ sei, und weil er die Grenzen der Naturforschung an Orten aufrichten wolle, wo die letztere offenbar noch nicht competent sei.

Allein Vogt könnte darauf erwidern, dass wer, wie Virchow, jede über das Sinnliche hinausgehende Erkenntniss für unmöglich erklärt, sich selbst in den Umkreis des Materialismus eingeschlossen und festgebannt hat, dass eine sensualistische und also materialistische Erkenntnisstheorie eine materialistische Ontologie zur Consequenz hat, dass wenn die Annahme einer besonderen Seele transscendent ist, sie wissenschaftlich unmöglich ist und folglich nicht als möglicherweise für die Wissenschaft berechtigt erklärt werden kann. Angenommen, dassvom Standpunkte einer sensualistischen und folglich materialistischen Erkenntnisstheorie die Zulassung eines Glaubens, der reale Objecte haben könnte, einen Sinn hätte, so hätte es doch jedenfalls keinen Sinn, einen Glauben als berechtigt einzuräumen, der den klaren Ergebnissen der Wissenschaft widersprechen würde. Man kann nicht, könnte Vogt weiter sagen, wissen, dass nur sinnliche Erkenntniss möglich ist und doch zugleich glauben (wissen ohnehin nicht), dass das Erkennende in allem Erkennen möglicher Weise ein übersinnliches Wesen ist. Denn möchte man auch allenfalls etwas glauben können, was ausserhalb alles möglichen Wissens liegt, so kann man doch sicher nichts glauben, was unserem gewissen Wissen widerspricht. Wir wissen nun aber, dass es ausser dem Gehirne und dessen Functionen kein Bewusstsein gibt, und Virchow weiss es so gut wie wir, folglich kann er auch den diesem Wissen widersprechenden Glauben an die mögliche Berechtigung der Annahme einer besonderen Seele nicht hegen, und wenn er dennoch Andern diesen Glauben als möglicherweise berechtigt einräumt, so liegt in dieser Toleranz eine Verleugnung seines besseren Wissens. Virchow kann auch, könnte Vogt noch immer fortfahren, meine Schlussfolgerungen über die Natur des Bewusstseins im Ernste weder nach ihrer Begründung, noch dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft für transscendental halten. Nicht nach ihrer Begründung, da diese augenscheinlich nicht speculativ, sondern empirisch ist und im Uebrigen nichts enthält, was nicht Vir-

chow selbst da, wo er nicht klügelt, sondern forscht und die Ergebnisse seiner Forschung darlegt, ausgesprochen und anerkannt hätte; nicht nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, da die gegenwärtige Wissenschaft das Bewusstsein als Erzeugniss des Gehirns und der Gehirnfunctionen erkannt hat, wenn sie auch den näheren Hergang dieses Processes jetzt noch nicht erkennt und bis auf den letzten Grund wohl nie erkennen wird. Verwundersam lautet die Erklärung von einem Forscher vom Range Virchow's, dass er das oder jenes (hier die von ihm Dogmatismus getaufte Erkenntniss von der Erzeugung des Bewusstseins aus den Gehirnfunctionen) nicht anerkennen möge. Als ob es sich in der Wissenschaft um das Mögen und Belieben irgend handeln könnte, und als ob es nicht Verrath an der Wissenschaft wäre, in ihrem Gebiete Mögen und Belieben geltend zu machen! Seltsam nimmt sich der Vorwurf aus, die materialistische Theorie sei Dogmatismus, da doch mit diesem Namen mit Grund nur solche Lehren zu bezeichnen sind, welche Principien ungeprüft annehmen und von ihnen aus auf gut Glück fortargumentiren, indess der Materialismus eben alle ungeprüften Annahmen verwirft und die Erfahrung und allein die Erfahrung sprechen lässt. Es ist ein Missbrauch des Wortes Dogmatismus, es auch auf das anzuwenden, was festes und bleibendes Ergebniss der Forschung ist. Es kann feste und bleibende Ergebnisse der Forschung geben, und welche als solche mit Recht erkannt werden, die verdienen darum nicht den Vorwurf des Dogmatismus. Wie bald würden die Werke Virchow's vom Schauplatz der Welt abtreten und als nutzlose Maculatur verwendet werden, wenn sie nicht glücklicher Weise in diesem Sinne eine gute Portion Dogmatismus in sich enthielten! Nur darf er dessen gewiss sein, dass seine toleranten Zugeständnisse von Glaubensmöglichkeiten trotz erkannten Wissensunmöglichkeiten, d. h. hier Widersprüchen mit dem Wissen, ihn weder zum Heros der Wissenschaft, noch des Glaubens machen werden. Mit einer Bescheidenheit, welche mit allerlei Aeusserungen Virchow's, z. B. mit der, das einzige Absolute, welches der Mensch zu erkennen vermöge, sei sein eigenes Bewusstsein, nur der Egoismus, das dualistische, d. h. das unvollkommene, unwissenschaftliche Bewusstsein, welches nicht zum Durchbruch gekommen sei, obwohl es »vom Baum der Erkenntniss gegessen«, habe das Menschengeschlecht zur Transscendenz treiben können, eigenthümlich zusammenstimmt, versetzt er sich von dem festen Boden der Ergebnisse seiner Forschung, auf welchem ihm wenigstens das unverrückbar festzustehen schien, dass er sich niemals in der Lage befinden werde, den Satz von der

Einheit des menschlichen Wesens und seine Consequenzen zu verleugnen« *), auf den Standpunkt eines vorgeblichen Nichtwissens bloss darum, wie es scheint, um die Genugthuung haben zu können, mit humaner Toleranz und liebenswürdiger Gefälligkeit den materialistischen Dogmatikern nicht nur, sondern auch den kirchlichen und idealistischen zuzugestehen, dass ihre Vorstellungen reale Objecte haben können. Da es Virchow mit der Möglichkeit, dass der kirchliche Dogmatismus reale Objecte haben könne, sofern darunter durch göttliche Autorität beglaubigte Wahrheiten zu verstehen sind, jedenfalls nicht Ernst ist, so hätte er sich im Fortgang seiner Forschungen von dem angenommenen Standpunkte der Unwissenheit der dermaligen Lage der Wissenschaft aus nur noch zwischen dem Materialismus und Idealismus zu entscheiden, vorausgesetzt, dass ihm nicht beschieden sei, um der Toleranz willen zeitlebens sich auf der Balancirstange des Nichtwissens zu behaupten. Da wäre es nun ein merkwürdiges Schauspiel, den Idealismus mit seinen möglichen realen Objecten sich als Consequenz einer sensualistischen Erkenntnisstheorie aufbauen zu sehen. Aller Dogmatismus, d. h. hier alle bestimmten, festen und unerschütterlichen Ergebnisse der Forschung sind nach Virchow gefährlich, ungefährlich ist es bloss, in der Forschung ergebnisslos zu bleiben und alles Mögliche für nicht unmöglich zu erachten und zu erklären. Denn »nichts Gewisses weiss man nicht«, und es ist von dem erhabenen Standpunkte des Nichtwissens aus am Ende noch die Frage, ob nicht selbst der Aberglaube und die Absurdität möglicher Weise reale Objecte haben können. Gefährlicher ist nach Virchow als der idealistische der materialistische Dogmatismus bloss darum, weil der letztere angeblich seine dogmatische Natur verleugnet und in dem Kleide der Wissenschaft auftritt, nicht etwa weil der Materialismus als Materialismus gefährlich wäre. Der idealistische Dogmatismus, will Virchow offenbar sagen, verhehlt es nicht, dass er Dogmatismus ist, d. h. hier, dass er überzeugt ist, gewisse Wissenschaft zu besitzen. Das macht ihn weniger gefährlich. Denn der aufgeklärte Nichtwisser durchschaut sofort leicht die Anmassung, die in der Behauptung eines gewissen Wissens liegt. Dagegen, wenn der Materialismus mit dem Anspruch, gewisses Wissen zu sein, auftritt, so täuscht er leicht, weil er sich als empirisch, wie jedes strenge Wissen sein müsste, gerirt, während er doch nur speculativ ist, d. h. transscendent oder doch

*) Gesammelte Abhandlungen zur wissensch. Medicin I, 4.

transscendental. Allein mein Materialismus, lassen wir Vogt immer weiter folgern, ist ja handgreiflich empirisch. Wodurch hätte er es verdient, speculativ genannt zu werden, da er ja doch mit Virchow und Virchow mit ihm einverstanden ist, dass es keine andere als Erfahrungswissenschaft gibt und alle Erfahrungswissenschaft durch die Sinne erfahrbare Wissenschaft ist. Wie kann eine Lehre strenger alle Speculation ausschliessen als die meine, die alle über die Sinne hinausgehende Erkenntniss rundweg für transscendent, d. h. für unmöglich, d. h. für Unsinn erklärt? Da nun Virchow wahnsinnig geworden sein müsste, wenn er auch nur hoffen könnte, von seiner ganz und gar sensualistischen Erkenntnisstheorie aus consequent zu einer idealistischen Theorie und überhaupt zu einer andern als determinirt materialistischen Theorie zu gelangen, so kann er sich höchstens von mir dadurch unterscheiden, dass er den strengen Beweis der Wahrheit des Materialismus erst noch erwartet und selber anstrebt, den ich bereits gegeben zu haben, überzeugt bin.

So ungefähr, stellen wir uns vor, könnte sich Vogt gegen Virchow vernehmen lassen. Wir besorgen indess, dass er sich etwas weniger glimpflich ausdrücken wird; denn dass er schweigen werde, ist in keinem Falle anzunehmen.

Uns selber stellt sich die Sache nun freilich etwas anders dar. Allerdings nämlich hat Virchow auch in der von Vogt citirten Stelle den Materialismus nicht (gleich Vogt) dogmatisch ausgesprochen; aber Jedermann musste glauben, Virchow verzweifle an jeder andern als einer materialistischen Erklärung. Der Grund davon, dass Virchow aus seinen Prämissen nicht die strenge Folgerung des Materialismus zieht, könnte anderswo liegen, als ihn Vogt suchen wird, nämlich in einer Reaction der tieferen Natur Virchow's gegen die Consequenzen des Materialismus und gegen die Principien desselben. Wer sich einmal in eine sensualistische Erkenntnisstheorie eingesponnen hat, wird sich nur dadurch von ihr zu befreien vermögen, dass er vorerst die Vorstellung anderer Möglichkeiten der Betrachtung in sich erweckt, und da die lang gewohnten Vorstellungen sensualistischer Erkenntnisstheorie noch ihre Nachwirkung auf seinen Vorstellungskreis ausüben werden, so darf man sich nicht verwundern, wenn die ersten Versuche einer Losreissung vom Sensualismus ziemlich widerspruchsvoll und gewunden ausfallen werden. Es kommt nun nur darauf an, ob die tiefere Natur in Virchow wirklich zur Herrschaft gelangt, ob er die Kraft hat, die Kette der sensualistischen Theorie, an die er seinen reichen Geist gelegt hat, zu zersprengen und durch die Nebel

der Sinnlichkeit zu sich selbst, zu seinem übersinnlichen geistigen Wesen durchzudringen. Bleibt er in der Schwebe stehen (gleichsam in der Schwebewissenschaft, wie Bettina eine Schwebereligion erfand), so wird seine Wirkung schwerlich nachhaltig sein; sinkt er zum dogmatischen Materialismus zurück, so wird er den Sieg des Antimaterialismus nur beschleunigen helfen. Nichts könnte ihm in diesem Selbstbefreiungsprocess dienlicher sein, als die Erwägung der ebenso einfachen, als tiefgedachten Nachweisung Schelling's, wenn er sagt: »Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschliessliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muss wirklich denken, um zu erfahren, dass das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muss den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verschiedenen Momenten nicht zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben« *).

Wir legen auf diese Nachweisung Schelling's darum Gewicht, weil es nicht möglich ist, dass der wissenschaftliche Materialist sich von der Unwahrheit des Materialismus überzeuge, so lange er nicht erkennt, dass es neben der im engeren Sinne empirischen auch eine rationale Erkenntnissart gibt, welche, obgleich sie apriorische Wahrheiten gewährt, doch im weiteren Sinne des Wortes keinen Gegensatz gegen die Erfahrung bildet. Sobald der Materialist erkannt haben wird, dass er zwar im Rechte ist, zu behaupten, dass im weiteren Sinne des Wortes alle Erkenntniss Erfahrungserkenntniss ist, dass aber dies eine Erkenntnissart nicht ausschliesst, welche allgemein nothwendige und unveränderliche Erkenntnisse gewährt, so hat er auch den Punkt gefunden, von dem aus es ihm wissenschaftlich möglich ist, den Sensualismus seiner Erkenntnisstheorie zu durchbrechen. Diess

*) Schelling's sämmtl. Werke. II. Abth. I, 326.

hängt genau mit der Frage zusammen, ob der Verfasser der hier angezeigten Schrift im Rechte war, Vogt zu beschuldigen, dass er mit seiner determinirten Erklärungsart des Bewusstseins den obersten Grundsatz der exacten Naturwissenschaft verletzt und den Weg der Verwechselung einer willkürlichen subjectiven Hypothese mit einer sicheren Erkenntniss eingeschlagen habe. Da Vogt durch den schlechten, weil ohne Untersuchung angenommenen, willkürlich vorausgesetzten Dogmatismus seiner durchaus nicht bloss einseitig empirischen, sondern geradezu sensualistischen Erkenntnisstheorie verhindert wird, die verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung des Bewusstseins wissenschaftlich zu untersuchen, d. h. da er von ihm aus jeder andern, als der materialistischen Erklärungsart von vornherein jeden wissenschaftlichen Werth absprechen muss, so ist offenbar, dass seinem Verfahren der ächt wissenschaftliche Charakter mangelt. Aber sein Fehler liegt nicht in der Consequenz, die er von seinem Erkenntnissprincip aus zieht, sondern im Princip selber, d. h. in der ungeprüften Annahme der Alleingültigkeit der sensualistischen Erkenntnisstheorie. Diess Princip einmal angenommen, lässt sich den Consequenzen Vogt's, wenigstens so weit sie die Natur des Bewusstseins betreffen, nicht entgehen. Anders verhält es sich mit Virchow. Obgleich dieser Forscher sich mit Worten gegen jeden Dogmatismus erklärt, so huldigt er doch in der That mit der Behauptung, dass mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung auch die Grenze des sicheren Denkens gegeben sei, demselben schlechten Dogmatismus einer sensualistischen Erkenntnisstheorie wie Vogt, ist aber nicht so consequent, die materialistische Folgerung Vogt's als consequent anzuerkennen, sondern fällt auf einmal aus der Rolle und spricht von der Möglichkeit der Unrichtigkeit der materialistischen Erklärungsart, von der Voreiligkeit einer definitiven Behauptung der Wahrheit des Materialismus. Man sieht aber dennoch deutlich durch, dass Virchow eine andere als eine materialistische Erklärungsart des Bewusstseins für unmöglich erachten muss, und dass es im Grunde für ihn nur Phantome sein können, die er unter dem glänzenden Gewande der möglicher Weise realen Objecte des Glaubens darbietet. Denn man sieht nicht, dass Virchow unter Glauben etwas anderes versteht, als Dinge für wahr halten, für die sich keine vernünftigen Gründe auffinden lassen.

Die Polemik unseres Verfassers gegen Czolbe und Büchner können wir auf sich beruhen lassen, da sie uns wesentlich neue Gesichtspunkte nicht bietet. Aber die von uns angeführte zuversichtliche Schlusserklärung des Verfassers bedarf noch einer näheren Prüfung. Die Wahrheit der drei ersten Sätze der Schlussreihe

desselben ist nicht zu bestreiten. Der vierte Satz aber ist jedenfalls von den Hauptvertretern des Materialismus nicht eingeräumt, und wenn er auch von einigen Naturforschern, die der sensualistischen Erkenntnisstheorie huldigen (wie von Virchow) eingeräumt wird, so steht es eben im Widerspruch mit ihrer Erkenntnisstheorie, und die Vertreter des Materialismus kümmern sich um solche Inconsequenzen nicht. So wahr nun aber auch für uns die Behauptung des Verfassers ist, dass der Materialismus auf einer rein willkürlichen Hypothese beruhe, so hat er diese Wahrheit doch dem Materialismus gegenüber nicht streng erwiesen, und was man auch von seinen Folgerungen daraus materialiter halten möge, so sind sie doch formaliter gänzlich werthlos und unfähig, den Materialisten von der Unwahrheit seiner Ansicht zu überzeugen.

Materialisten wie Feuerbach, Vogt, Moleschot, Cotta werden lächeln über die Einbildung des Verfassers, dass seine Schlusskette undurchbrechlich sich erweise und kein Glied darin auszuhaken sei, und in der That ist an dem Verfasser mehr der Eifer für die Wahrheit, als die wissenschaftliche Einsicht zu rühmen, zugleich aber zu erkennen, dass es zur Erkämpfung eines wissenschaftlichen Siegs über den Materialismus noch anderer Dinge, als des noch so lobenswerthen Eifers für die Wahrheit bedarf.

Die gründliche Widerlegung des Materialismus muss ihren Ausgangspunkt in einer eindringenden Kritik der sensualistischen Erkenntnisstheorie nehmen und dieser eine tiefere entgegenzustellen wissen. Davon hat der Verfasser eine Ahnung, indem er die Thatsache des Selbstbewusstseins als den Punkt bezeichnet, von dem aus der Materialismus widerlegt werden könne und müsse. Aber er irrt sich, wenn er glaubt, der Materialist erkenne die Thatsache des Selbstbewusstseins als Thatsache aller Thatsachen, ohne die keine andere Thatsache der Beobachtung als solche constatirt werden könne, nicht an, und scheue sich, seine Untersuchung vom Selbstbewusstsein zu beginnen. Er irrt sich, wenn er glaubt, dem Materialismus gegenüber die übersinnliche Natur des Selbstbewusstseins erwiesen zu haben, er setzt dieselbe vielmehr ohne Beweis voraus, und sein angeblicher Beweis gilt dem Materialisten für nichts weiter, als für einen Cirkelbeweis. Wir wollen nicht untersuchen, ob die Behauptung an sich im Rechte sei, dass das Selbstbewusstsein unmittelbar sich als übersinnliche Natur und als individuelle Wesenheit zu erkennen gebe, wir behaupten bloss, dass, wenn man wie der Verfasser den Materialismus auf seinem eigenen Boden widerlegen will, man von dieser Behauptung, auch wenn sie wahr ist, dem Materialisten gegenüber

nichts gewinnen wird, dass man ihn vielmehr nur von seiner eigenen Voraussetzung aus widerlegen kann, nicht natürlich, indem man diese Voraussetzung gelten lässt, sondern indem man sie nach den Erfordernissen einer wissenschaftlich möglichen Hypothese prüft und sie nach den Gesetzen der Dialektik als sich in sich selbst widersprechend aufweiset.

Dieser Beweis kann z. B. in folgender Weise geführt werden. Angenommen das Selbstbewusstsein wäre Erzeugniss der Gehirnfunctionen, so wäre es das Product des Bewusstlosen. Als Product des Bewusstlosen, wäre es so durch und durch nur Bewirktes, dass ihm jede auch nur relative Bewirkungskraft, sowie jede Rückwirkungskraft auf das Bewusstlose abgesprochen werden müsste. Eine solche Bewirkungs- und Machtlosigkeit widerspricht aber der Erfahrung, indem das Selbstbewusstsein keinerlei Hemmung findet, sich den heterogensten Gegenständen der Betrachtung zuzuwenden und nach Belieben von jeder gegenwärtigen Gedankenreihe abzubrechen, um sich einer noch so entfernt liegenden zuzuwenden und immer neue und andere Combinationen der Vorstellung zu bilden, auch auf den Stoffwechsel im Kreislauf des Blutes und die Strömungen im Nervensysteme zurückzuwirken und in ihnen Veränderungen zu bewirken, die gleichwohl keine Nöthigung hervorrufen für das Selbstbewusstsein, die Gedanken dahin oder dorthin zu wenden, oder ihnen gerade diesen oder jenen Inhalt zu geben. Mit einem Worte, wäre das Selbstbewusstsein das Erzeugniss eines materiellen Processes, des Processes der Gehirnfunctionen, so müsste es unfähig sein, seinen Ursprung zu verleugnen, es müsste zwar kein Bewusstsein seines Ursprunges, aber es könnte keine Fähigkeit haben, über seinen Ursprung verschiedene Möglichkeiten sich vorzustellen, und darüber in Zweifel zu gerathen. Die Voraussetzung des Materialismus ist, dass die Materie denken könne, und da kein Grund ist, diess von einiger zu behaupten, von anderer nicht, so muss der Materialismus behaupten, dass alle Materie denken könne. Da er nun aber an den meisten Erscheinungen der Materie nichts von Denken wahrnimmt, so hält er sich überzeugt, dass die Materie nur in ganz besonderen Verhältnissen die Fähigkeit zu denken zu äussern vermöge. Diese besondern Verhältnisse können ihm nur durch die Verwandtschaftsgesetze der Materie sich vollziehende Combinationen derselben sein. Combinationen der Materie sind ihm nur denkbar, wenn es keine allgemeine Materie gibt, die sich nur in besonderen Formen differenzirte, sondern wenn die Materie schon ursprünglich differenzirt ist, wenn schon ursprünglich, ewig und unaufhörlich Vielheit der Materie existirt,

d. h. wenn Atome sind. Atome sind aber. Denn die in der Wirklichkeit vorhandenen Materien, Körper oder Naturwesen geben sich als zusammengesetzt zu erkennen, sie lassen sich theilen und zertrennen und diese Zertrennbarkeit lässt sich fortsetzen bis zu einer Grenze, über welche hinaus auch das bewaffnete Auge nicht mehr zu folgen vermag. Ohne Zweifel findet diese Zertrennbarkeit auch noch jenseits dieser Grenze statt; aber sie kann nicht in's Unendliche gehen, denn in diesem Falle müsste durch fortgesetzte Zertheilung jedes Theilchens zuletzt eine unendliche Kleinheit erreicht werden, die von dem Nichts nicht mehr zu unterscheiden wäre. Das Etwas müsste in das Nichts übergehen. Dies ist ebenso unmöglich, als dass das Nichts in das Etwas übergehe. Es kann daher nichts Reelles entstanden sein oder entstehen, und ebenso kann nichts Reelles je vergangen sein oder vergehen. Sobald anerkannt ist, dass etwas ist, so ist es auch ewig, unentstehbar und unvergehbar. Entstehen und vergehen können nur die Verhältnisse und Beziehungen, die Lagerungen im Raume und deren Wechselwirkungen sammt ihren Erscheinungen. Nach dieser Ansicht wäre das Bewusstsein wie das Denken weiter nichts als entstehendes und vergehendes Phänomen einer ganz besonderen Gruppirung und Figuration der Atome. Die Atome trügen die Fähigkeit in sich, nicht selber zu denken, sondern sich gegenseitig in einer bestimmten Lagerung zu einander so zu erregen, dass als Gesammtwirkung Bewusstsein und Denken entstünde, um sofort wieder zu verschwinden, sowie das bestimmte Lagerungsverhältniss einer bestimmten Gruppe von Atomen sich veränderte. Die Untersuchung kehrt also immer wieder zurück auf die Frage: ob die Materie denken könne. Diese Frage ist aber ganz dieselbe mit der andern: ob das Bewusstlose bewusst sein, ob das Nichtdenkende denken könne. Denn was auch die Materie sei, so ist sie in jedem Falle das an sich selbst Bewusstlose und Nichtdenkende. Dem Bewusstlosen und Nichtdenkenden aber zuzutrauen, dass es unter gewissen, nach blind wirkenden Gesetzen erfolgenden Umständen Bewusstsein und Denken hervorzubringen vermöge, ist der sinnloseste Hocuspocus, der aufgelegteste Unsinn. Folglich ist eine solche Annahme nicht einmal als Hypothese zulässig, geschweige dass sie als eine wissenschaftliche Wahrheit, als eine Thatsache der Erfahrung je erwiesen werden könnte. Was die Materialisten ihre Ueberzeugung von der Wahrheit des Materialismus nennen, beruht augenscheinlich nicht auf einer wissenschaftlichen Evidenz, sondern auf einem blinden Glauben an die Materie, welchen sie als halbbewusste Zuthat zu der ihnen erlaubt scheinenden Hypothese von

der Fähigkeit der Materie zu denken hinzubringen. Aber die Erlaubtheit ihrer Hypothese haben sie nicht erwiesen und sie steht in der That im Widerspruche mit allen Gesetzen, welche die Logik für die Möglichkeit einer Hypothese aufstellt.

Es ist daher nichts dagegen zu erinnern, wenn der Verfasser den Materialismus als Köhlerglauben bezeichnet. Er ist dieses in der That in einem Grade, dass er jedem sonstigen sogenannten Köhlerglauben bei weitem den Rang abläuft. Denn was könnte an geistiger Blindheit den Glauben übertreffen, dem Bewusstlosen das Bewusstsein abzulocken, dem Nichtdenkenden die Erzeugung des Gedankens zuzutrauen?

In der zweiten Hälfte seiner Schrift erklärt sich der Verfasser, nachdem er schon in der ersten sich über die bisherigen Bekämpfer des Materialismus im Allgemeinen nicht günstig hatte vernehmen lassen, darauf gefasst, nicht nach einer, sondern nach zwei Seiten Front machen zu müssen. Welches diese zweite Seite sei, wird sich sogleich zeigen.

Wer, meint der Verfasser, auf Seiten der Natur noch irgendwie eine subjective Existenz, z. B. eine Thierseele annimmt, der hat dem auf der Unterlage der exacten Naturforschung erbauten Materialismus gegenüber die Consequenz des Denkens und des objectiven Standpunktes verloren, und ist ihm gegenüber mit seinem Glauben und seinem höheren Bewusstsein auf einen subjectiven Standpunkt zurückgedrängt, der gar so leicht das durch den Materialismus in seinem innersten Interesse angegriffene religiöse und moralische Bewusstsein in einer seiner keineswegs würdigen Weise vertreten werden lässt, indem es sich dann über den Ausdruck subjectiver Gereiztheit gar leicht allzuwenig erhebt. Also die Annahme der Thierseele ist es, die dem Verfasser so sehr zum Anstosse gereicht. Sie erscheint ihm als eine wissenschaftlich durchaus unbegründete Hypothese. Sie hat ihm nicht im mindesten mehr wahre Begründung, als bei der Pflanze, dem Krystall, ja der grossen Ordnung des Weltalls selbst. Wenn man, erklärt der Verfasser, eine Thierseele supponirt, so hat man, was das logische Denken angeht, dem Materialismus gegenüber in der That nur noch die Inconsequenz voraus. Gilt mir, was ich im Thiere wahrnehme, schon als irgend welcher Grund von Bewusstsein, von subjectivem Denken, nun, dann kann es also das Naturleben zu dem bringen, was das Wesentliche, Charakteristische des Geistes ausmacht; dann kann also möglicher Weise eine Steigerung dieser Thätigkeit eintreten bis zu dem Grade, der uns im Menschen erscheint, und dann sind die Thatsachen der Abhängigkeit auch des

menschlichen Bewusstseins vom organischen Naturprocesse so ungeheuer und so überwiegend, dass man dem Materialismus gegenüber jeden Halt verloren hat.

Was eine mögliche Erklärung der thatsächlichen Erscheinungen des thierischen Lebens ohne die Thierseele zu Hülfe zu rufen, angeht, so ist sie nach dem Verfasser nicht nur möglich, sondern sogar sehr nahe gelegt, wenn man nur einmal in dem Gedanken der das ganze Naturleben bedingenden Wechselwirkung der Stoffe und ihrer Bildungen sich zurecht gefunden hat; es ist ihm klar, dass diese Wechselwirkung eine der Stufe des Organismus entsprechende sein muss, und alles, was wir als Willkür, Ueberlegung, Empfindung beim Thiere bezeichnen, ist eben nichts, als die der Stufe des individualisirten Organismus, die das Thier einnimmt, entsprechende Lebensbewegung.

Auf welcher Grundlage diese Behauptungen ruhen, ersieht man daraus, dass der Verfasser in Betreff des realen Princips, d. h. der materiellen Grundlage der Naturforschung die Atomenlehre als eine Anschauungsweise oder Hypothese betrachtet, die sich als ein wohlberechtigtes Resultat der exacten Naturforschung mehr und mehr herausstelle. In dieser Frage habe die thatsächliche Beobachtung und Combination das volle Recht der Entscheidung, und insoweit diese mehr und mehr dahin führe, dass wir nur in der Atomenlehre einen gemeinsamen Haltpunkt für die Erklärung aller thatsächlichen Erscheinungen des Naturlebens fänden, neige er sich derselben als einer in den Thatsachen begründeten physikalischen Hypothese mit ganzer Entschiedenheit zu. Die Atomenlehre als eine wohlbegründete physikalische Hypothese vorausgesetzt, sei es ferner eine gewisse Thatsache, dass sich die Natur uns darstelle nicht als eine Masse ruhender Atome, sondern dieselben in der Bewegung und zwar in einer Bewegung, welche die exacte Naturforschung als eine absolute mit Sicherheit erkannt habe. Diese Bewegung gebe sich ferner ebenso gewiss als eine gesetzmässige sowohl in den Erscheinungen der Natur im Grossen, als im Kleinen zu erkennen. Der alten Anschauung gegenüber, welche die Materie als eine todte und durch sich der Lebensbewegung unfähige Masse gefasst und ebendesshalb neben der Materie ein anderes irgendwie unmaterielles Moment (als Kraft, als Seele, Geist) in die Natur hineinverlegt habe, sei durch die exacte Naturwissenschaft unwiderleglich thatsächlich festgestellt worden, dass die materiellen Stofftheile als solche keineswegs der Lebensbewegung untheilhaftig seien, und dass daher vom naturwissenschaft-

lichen Standpunkte aus irgend welche neben denselben in der Natur liegende angenommene Potenzen als unmotivirte Hypothese unzulässig und daher abzuweisen seien. Innerhalb der Natur gebe es keine von den Stofftheilchen geschiedenen Kräfte; die Schwerkraft, die chemische Verwandtschaft u. a. seien den Stofftheilchen inwohnende Qualitäten oder Beziehungen, die wir nur in abstracto fassten und als Kräfte bezeichneten. Diese Erkenntniss sei eins der wichtigsten Resultate der exacten Naturwissenschaft, die sich die Wissenschaft nie wieder werde nehmen lassen. Es sei Thatsache, dass die Stofftheile nicht als absolut todte Masse, sondern als mit Kräften ausgerüstet erschienen, die eine gegenseitige Beziehung und dadurch eine Lebensbewegung ermöglichten. Aber obgleich solche Stofftheile als die conditio sine qua non der Lebensbewegung in der Natur anzusehen seien, so sei doch deshalb mit ihnen und in ihnen die Lebensbewegung selbst nicht gegeben; in dieser komme vielmehr darüber hinaus in der Ordnung des grossen Ganzen sowohl als besonders im Organismus ein Moment vor, welches als ein vernünftiges, ein Gedankenmoment erscheine, und welches eben darum als solches nicht in der Natur gesucht werden könne und dürfe. Die Lebenskraft gebe er ohne die geringsten Gewissensscrupel Preis, in dem Sinne wenigstens, in welchem die Materialisten dieselbe bekämpften. Das sinnlich aufweisbare Pflanzenindividuum sei auch ihm nichts als eine Verbindung von Atomen und Molekülen; aber diese Verbindung sei nicht durch einen reinen Zufall zusammengewürfelt, sondern allerdings sei hier ein Princip anzuerkennen, welches sich thatsächlich zunächst als ein morphologisches, die ganze Entwickelung des Individuums beherrschendes zeige, und welches, da für dasselbe auf dem Boden der Natur weder durch Beobachtung noch durch das Denken ein realer Träger gefunden werden könne (denn die Lebenskraft, von der man dann selbst nicht wisse, ob sie materiell oder geistig gedacht werden solle, vorauszusetzen, das widerspreche gleicher Weise der Beobachtung, wie dem Denken), als ein geistiges Moment, als ein Begriff und Wille zu erkennen sei, der aber nicht in der Natur, sondern der Natur gegenüberstehe und sich bethätige in der Bewegung und Gestaltung der Stofftheile. Im Keime jedes organischen Wesens offenbare sich eine dem Individuum vorgesteckte und durch alle Formen seiner Metamorphose es hindurchleitende Idee. Dasselbe sei in dem Verhältnisse der Arten, Gattungen und weiteren Formenkreise in's Auge zu fassen. So sei er zwar nicht abgeneigt, die Natur als einen grossen Mechanismus aufzufassen,

aber eben der Mechanismus setze die Denkmacht ausser ihm voraus, durch die die Maschine gemacht werde.

Alle diese Erklärungen unseres Verfassers könnten höchstens doch nur dann auf Beachtung Anspruch machen, wenn er die bedingte Atomistik wissenschaftlich begründet hätte. Aber er macht dazu nicht einmal einen Versuch. Als mehr denn Hypothese führt er die Atomistik gar nicht auf, und doch gleicht nichts der Zuversicht seiner Folgerungen aus derselben. Wenn er doch nur wenigstens das Bewusstsein davon hätte, dass alle Folgerungen aus einer blossen Hypothese, auch wenn sie consequent sind, selbst nur hypothetischen Werth haben können. Das würde ihn wenigstens vor der Unbesonnenheit und der blinden Zuversicht bewahrt haben, womit er jeden Thierseelen-Gläubigen als einen solchen bezeichnet, der sich folgerichtiger Weise des Materialismus nicht weiter erwehren könne und der ihm unrettbar anheimfallen müsse. Die Atomistik ist aber vollends nicht einmal eine zulässige Hypothese; sie ist vielmehr ein Ruhekissen der Gedankenlosigkeit. Referent hat diese Behauptung anderwärts zu erweisen versucht, ohne dass bis jetzt dagegen auch nur der Schatten einer Widerlegung erfolgt wäre. Er erlaubt sich, an die Atomisten die Frage zu richten: Wenn Atome sind, so erklärt uns doch, ob eine unendliche oder eine endliche Zahl derselben existirt. Wenn eine unendliche, so erklärt uns doch, wie endliche Einzelheiten in unendlicher Zahl existiren können, wenn eine endliche Zahl, so erklärt uns doch, nicht wieviele existiren, denn das würdet ihr ohnehin uns nie zu sagen vermögen, sondern warum nicht eines oder einige Milliarden mehr oder weniger. Doch wir wollen euch diese Fragen erlassen, wenn ihr uns folgende bündig beantwortet. Wenn die Atomistik wahr ist, gleichviel ob quantitativ oder qualitativ gedacht, so existiren also, wenn nicht untheilbare so doch ungetheilte Einheiten der Materie. Die Einheiten der Materie, die Atome, bestehen also doch aus Theilen oder Theilchen. Wollt ihr uns nicht gütigst sagen, was es ist, dass diese Theilchen zu einem Atom zusammenhält, woher es kommt, dass keine Kraft in der Welt im Stande ist, diese Theilchen von einander zu trennen, sie auseinander zu reissen? Es ist eine Kraft, werdet ihr wohl sagen, es ist die Kraft der Materientheilchen selber; je kleiner die Theilchen, um so grösser die Zusammenhaltungskraft derselben, und bei einer unendlich kleinen Kleinheit der Theilchen ist ihre Zusammenhaltungskraft unendlich gross. Sehr wohl gesprochen, ihr gelehrten Herren, aber merkt scharf auf meine Frage und gebt bündige Antwort. Ich will euch nicht mit der Frage beschwerlich

fallen, wie endlich kleine Körperchen doch eine unendlich kleine Grösse haben können, ich will bloss wissen: ist jene unendlich grosse oder so ausserordentlich grosse Zusammenhaltungskraft, dass es keine grössere gibt, eine einige Zusammenhaltungskraft der Theilchen des Atoms, oder ist sie die Summe der einzelnen Zusammenhaltungskräfte der einzelnen Theilchen des Atoms, so dass ihre Zusammenhaltungskraft eine zusammengesetzte wäre? Wenn das Erste, so macht uns begreiflich, woher diese Kraft, da sie dann sicherlich nicht blosse Eigenschaft des Stoffes sein kann, stamme, macht auch begreiflich, wie in diesem Falle noch Theilchen des Atoms sollten unterschieden werden können. Wenn das Zweite, so müsstet ihr das Atom aus Atomen zusammengesetzt sein lassen, und diese wieder aus Atomen, und so in's Unendliche fort. Und Referent dächte, ihr könntet jetzt einsehen, dass ihr, wie ihr euch auch stellt, dem Geschick nicht entgehen könnt, die vermeintlich festen Atome unter euern Händen in Nichts zerfliessen zu sehen. Um der Dynamik zu entgehen, erdichtet man Atome und doch bedarf man wieder einer fabelhaften Dynamik, um die Atome nur einigermassen plausibel zu machen. Ist das nicht widersinnig? Doch geben wir euch die Atome auf einen Augenblick zu, was vermögt ihr denn mit ihnen anzufangen? Was könnt ihr denn mit ihnen erklären? Nichts, rein gar Nichts. Leere Worte und Scheinerklärungen, die nichts erklären, wälzt ihr in langweiligem Einerlei ohne Unterlass heran und lasset euch mit eueren glänzenden und gleissenden Tiraden von der Welt als tiefe Naturkenner bewundern, während ihr noch nicht die Oberfläche geritzt habt. Erklärt uns mit eurer Atomistik doch einmal auch nur den chemischen Process. Vorzugsweise die Chemiker sind es, welche nicht ermüden, uns von der Nothwendigkeit der Annahme der Atome zu sprechen, während es augenscheinlich klar ist, dass der chemische Process unmöglich wäre, wenn Atome existirten. Atome schliessen die Annahme der Durchdringlichkeit der Stoffe aus und lassen nur die Möglichkeit verschiedener Aneinanderlagerung derselben zu. Sie führen Alles auf Aggregation zurück. Es gibt nach der Atomistik nur zwei Arten von Aggregation: Aggregation gleichartiger und Aggregation ungleichartiger Stoffe. Die letztere soll den chemischen Process ausmachen. Und doch ist der chemische Process augenscheinlich Durchdringung der Stoffe. Ohne sie wird es in Ewigkeit nicht erklärbar sein, wie die Eigenschaften des chemischen Products zweier oder mehrerer verschiedener Stoffe so ausserordentlich verschieden sein können von den Eigenschaften der producirenden Stoffe. Vollends ist der organische

Process schlechterdings nicht erklärbar aus der Veränderlichkeit der Aneinanderlagerungen der Atome.

Was soll man dazu sagen, wenn der Verfasser die materiellen Stofftheile als solche keineswegs der Lebensbewegung untheilhaftig erklärt, wenn er es als gewisse Thatsache ausspricht, dass die Natur sich uns darstelle nicht als eine Masse ruhender Atome, sondern dieselben in der Bewegung, wenn es nach ihm keine von den Stofftheilchen geschiedenen Kräfte geben soll, wenn die Kräfte den Stofftheilchen inwohnende (immanente) Qualitäten und Beziehungen sein sollen, und wenn dennoch dadurch in ihnen nur eine Lebensbewegung ermöglicht sein soll, die nach ihm offenbar nun nur von aussen, durch Gottes Idee und Willen mechanisch zur wirklichen Lebensbewegung wird. Trotz aller Immanenz der Kräfte ist also nach ihm die Natur doch innerlich todt, regungs- und bewegungslos, und alle wirkliche Bewegung in ihr ist nach ihm offenbar nur die Thätigkeit Gottes selber vermöge seines Gedankens und Willens. Hat denn je der dürreste Materialismus und Mechanismus die Bewegungsfähigkeit der (todten) Masse geleugnet, und was soll die Immanenz der Kräfte in den Materien, wenn sie trotzdem keinerlei Bewegungsfähigkeit in sich selbst haben, sondern warten müssen, bis der grosse Weltmaschinist, Gott, den Bratenwender der Natur von aussen im Kreise herumtreibt? So gar nicht hat der tiefe Sinn jener begeisternden Worte Göthe's den Geist dieses Mannes bewegt:

»Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.«

Solche Worte klingen diesen Herren freilich pantheistisch, und vor lauter feiger Scheu vor Pantheismus fallen sie in das andere Extrem eines rappeldürrren Deismus (sogar Theologen, katholische Theologen, die die Prüfung ihrer katholischen Orthodoxie bis auf die Nagelprobe aushalten zu können vermeinen), der doch selbst nur ein gewaltsam verhaltener Pantheismus der schlimmsten Sorte ist. Spricht doch der Verfasser von der Natur, als ob sie an sich selbst etwas ausserhalb des göttlichen Geistes in absoluter Nacht Ruhendes wäre, welchem sich der göttliche Geist nur von aussen nahen, und das er noch eben zum Glück vermittelst der dem Stoff inwohnenden Bewegungsfähigkeit rühren, bewegen und durch seine Gedanken und seinen Willen gestalten

könne, so dass man versucht wird, zu glauben, der Verfasser würde auch die Geschaffenheit der Atome — wie die Lebenskraft — preisgeben, wenn ihm das Dogma nicht den Glauben an die Schöpfung der Welt zur Pflicht machte. Der Verfasser erblickt in der Ordnung des grossen Ganzen sowohl, als besonders im Organismus ein vernünftiges, ein Gedankenmoment, welches nicht der Natur angehört, sondern Gott. Bleibt nun dieses Gedankenmoment, welches von dem göttlichen Willen nicht zu trennen ist, wie es nach der Ansicht des Verfassers nicht anders sein kann, der Natur ewig fremd und äusserlich, so ist das Vernünftige an der Natur der Gedanke und Wille Gottes selber, und da Gedanke und Wille Gottes nicht von Gott selbst getrennt gedacht werden kann, so ist es also Gott selber, der im Mineral gestaltbildet, in der Pflanze vegetirt und im Thier empfindet und sich bewegt. Als thatsächliche Erscheinung wird doch der Verfasser die Empfindung, das Bewusstsein, die Erinnerung, das Gedächtniss, die Combinationen der Vorstellungen, das Folgern, den Sinnenprocess, den Zeit- und Raumsinn, die Affecte, den Trieb, das Begehren, die Klugheit, die Vorsicht, die Schlauheit, die Verstellungsfähigkeit, die List, die Anhänglichkeit, Treue und Dankbarkeit, Grossmuth, Eitelkeit und Gefallsucht, Herrschsucht, Eifersucht, Hass und Rachsucht u. s. w. der Thiere nicht leugnen wollen? Wäre dieses der Fall, so würde er einfach auf die Nachweisungen von hunderten von Naturforschern zu verweisen sein, von denen wir nur Büffon, Cüvier, Oken, Burdach, Autenrieth, Scheitlin, Schmarda, Pörner namhaft machen wollen, welche mit Evidenz die angegebenen Lebensäusserungen der Thiere nachgewiesen haben. Wenn die Thiere nun nichtsdestoweniger Maschinen des göttlichen Gedankens und Willens wären, so müsste entweder doch der Complex der Materien (der Atome) der Träger aller jener Lebensäusserungen der Thiere sein, wenn auch unter der unbegreiflichen Einwirkung des göttlichen Gedankens und Willens, und dann würde also doch die Materie bewusst, wenn auch nicht vernunftbewusst, sein können, oder Gott selbst müsste in den Thieren bewusst sein, Gott selbst müsste in ihnen sich bewegen, laufen, springen, schwimmen und fliegen, Gott selbst müsste in ihnen empfinden, begehren, sehen und hören, sich erinnern und folgern, fressen und zeugen, erlisten und irren, lieben und hassen. Der Deismus wäre in einen Pantheismus umgeschlagen, der nicht einmal die Vortheile eines consequenten Pantheismus darböte.

Mit grösserem Rechte als der Verfasser dürfte daher Referent diese Betrachtung mit den Worten schliessen: Versuchen

Sie es, mein Herr, diese Kette zu durchbrechen; versuchen Sie es, ein Glied darin auszuhaken; und wenn Sie es nicht können, so gewinnen Sie es einmal über sich, ein ehrliches Geständniss für die Wahrheit abzulegen; sonst möchte nicht allein Ihre wissenschaftliche, sondern auch Ihre moralische Reputation Schiffbruch leiden. Denn die Logik, mein Herr, wenn sie einmal gepackt hat, frisst um sich, wie eine Thatsache.

In dem Augenblicke, in welchem Referent diese Recension schliesst, kommt ihm die zweite Auflage der Schrift des Hrn. Michelis zu Gesicht. Da sie ein blosser Wiederabdruck ist, so hat Ref. nichts weiter darüber zu berichten. Es ist charakteristisch für unsere Zeit, dass, während eine Reihe von matertalistischen Schriften zwei, drei bis vier Auflagen rasch hintereinander erlebt, von den gegnerischen Schriften bis jetzt nur die von Schaller und die von Michelis die zweite Auflage erlebt haben.

VII.

Menschenseele und Physiologie.

Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf von Dr. J. Frohschammer, Professor der Philosophie an der Universität in München.

München, literarisch-artistische Anstalt. 1855.

Die vorliegende Schrift enthält zwei Reihen von Erörterungen, deren erste sich als Wiederabdruck von fünf in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 24. und 25. Mai, 1., 2. und 7. Juni 1855 erschienenen Artikeln: »Menschenseele und Physiologie« gegen C. Vogt darstellt, indess der zweite (I—IX) eine ausführlichere Würdigung der dadurch hervorgerufenen Erwiderung des H. Vogt enthält. Dem Ganzen ist ein Anhang beigegeben, welcher gegen Czolbe's Neue Darstellung des Sensualismus gerichtet ist.

In Nr. I der ersten Reihe zeigt der Verf., dass C. Vogt das Gebiet der Physiologie überschritten habe, indem er sich nicht damit begnügte, zu behaupten, die Physiologie als solche habe keine Gründe eine unsterbliche Seelensubstanz anzunehmen (hier gibt der Verf. zu viel zu), sondern vom physiologischen Standpunkte aus beweisen wolle, dass es eine substanzielle Menschenseele nicht gebe und nicht geben könne. Der erste Grund Vogt's gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele, weil der Zustand derselben im Jenseits ein unmöglicher wäre, wird vom Verfasser durch die Hinweisung beseitigt, dass keine Religion, am wenigsten die christliche, einen solchen Seelenzustand im Jenseits lehre, wie ihn Vogt sich vorstelle. Der zweite Gegengrund Vogt's, der von dem angeblich unglücklichen Loos hergenommen wird, welches die als unsterblich angenommene Menschenseele während der kurzen Zeit ihrer Existenz auf Erden haben würde, wird vom Verfasser zurückgewiesen, indem er die falsche Voraussetzung

Vogt's widerlegt, dass die Menschenseele, wenn sie existirte, von Anfang an absolut vollkommen und unveränderlich sein müsste, sich nicht entwickeln und mit dem leiblichen Organismus nicht zugleich sich bilden könnte.

In Nr. II. geht der Verfasser auf denjenigen Grund ein, welcher von den Materialisten als der hauptsächlichste und Alles entscheidende geltend gemacht zu werden pflegt. Die Physiologie zeigt nach Vogt und den determinirten Materialisten, dass die sogenannten geistigen Thätigkeiten ebenso wie die körperlichen durchaus bedingt seien durch die leiblichen Organe und ihre Functionen, dass nur da geistige Thätigkeiten möglich seien, wo die entsprechenden leiblichen Organe unbeschädigt und thätig erschienen, dagegen geistiges Thun alsbald aufhöre und unmöglich werde, wenn die entsprechenden Organe des Körpers beschädigt oder zerstört würden. Also seien auch die geistigen Thätigkeiten sonst nichts als Funktionen der leiblichen Organe und hörten mit diesen auf. Der Verfasser zeigt nun, dass dieser Beweis erschlichen ist. Denn es ist nicht undenkbar, nicht unmöglich, dass der Geist etwa für sich ist und besteht und dennoch sich nur äussern kann mittelst des leiblichen Organs, des Gehirns. Es gibt in der Welt unleugbar Verhältnisse, wo das Wirkende verschieden ist von der Wirkung, der Gebrauchende von dem Instrument, das er gebraucht, und das ihm zu seiner Kundgebung schlechterdings nothwendig ist. Also kann auch zwischen Geist und Leib und insbesondere zwischen den Centralnerven desselben ein ähnliches Verhältniss bestehen. Der Violinspieler ist nicht eins mit seiner Violine. Möglicher Weise ist also der Geist verschieden von seinem Leibe. Mit dem Beweise, dass der Geist (die Seele) in seiner (ihrer) irdischen Manifestation bedingt ist durch das Gehirn und seine Funktionen, ist noch nicht bewiesen, dass er (sie) ohne das Gehirn gar nicht mehr sei.

In Nr. III. führt nun der Verfasser den Beweis, dass der Geist oder die Seele des Menschen nicht eins sein könne mit der Funktion des Gehirns. Denn die Funktion des Gehirns ist bedingt durch das Leben, durch die Lebendigkeit des Ganzen, durch das Lebensprinzip. Die Organe des Ganzen sind nur solche, so lange sie mit dem lebendigen Ganzen in Verbindung stehen und bleiben, und ihre Beschädigung besteht selber nur darin, dass ihnen der Verkehr mit dem Ganzen unterbrochen oder unmöglich gemacht wird. Es muss also eine haltende und tragende Einheit des lebendigen Organismus geben, verschieden und eigenthümlich wirkend, je nach der Art und Gattung desselben. Auf das einigende Lebens-

centrum kommt es also an, ob das Leben da ist und fortdauert, oder ob es erlischt, ob der Tod eintritt, und er tritt nur ein, wenn die Centralorgane beschädigt werden. Mehrere Funktionen des Leibes setzen also auch nicht mehrere unsterbliche Seelen voraus und nicht braucht bei der Beschädigung jedes einzelnen Gliedes eine unsterbliche Seele abzuscheiden. Obgleich zu wünschen wäre, der Verfasser hätte hier bestimmter die nothwendige Einheit des Lebensprincips im Menschen als geistiger Art nachgewiesen, so ist doch einzuräumen, dass er hier den Grundfehler der materialistischen Denkungsart, womit alle Irrthümer derselben zusammenhängen, scharf charakterisirt hat, wenn er zeigt, dass die materialistische Physiologie sich beständig nur mit den Theilen, den Organen und ihren Functionen zu thun macht, nur diese handhabt und dabei völlig das Ganze und das geistige Band, das diese Theile zu einem Ganzen verbindet, übersieht. Die materialistische Physiologie sieht keinen Menschen mehr, sondern nur Menschen-Theile, leibliche Organe und ihre Functionen, die auf irgend eine Weise zum Zusammenwirken veranlasst und so Mensch genannt werden. Kurz sie kennt nichts mehr, als todte, lederne Aggregate. Wie tief ist diese Physiologie unter die Naturweisheit eines Göthe gesunken, der diese Geistlosigkeit im Faust mit den Worten verspottete:

»Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie,
Denn hat sie die Theile in ihrer Hand,
Fehlt, leider, ach! das geistige Band!«

Von diesem tiefgehenden und wahren Gesichtspunkte aus zeigt nun der Verfasser, dass die vermeintlichen Beweise, auf welche Vogt am meisten pocht, sich in Nichts auflösen und nur einen trüben Bodensatz verworrenen Unraths zurücklassen.

Nr. IV. weiset nach, dass nicht bloss nach der Function des einzelnen Organs bei dieser Untersuchung gefragt werden darf, sondern dass nach der Grundbedingung und Ursache des Daseins jeglichen Organs und seiner Wirksamkeit im Ganzen und für dasselbe gefragt werden muss.

In Nr. V. zeigt der Verfasser, dass die Physiologie als bloss empirische Wissenschaft nicht einmal den Ursprung des Organismus, insbesondere des menschlichen zu erklären vermag, noch weniger aber das Denken, Bewusstsein und Selbstbewusstsein sammt dem höheren Fühlen, Wollen, Glauben und Wissen des Menschen. Geben wir zu, dass dem Denken, dem Bewusstsein ein physischer Vorgang im Gehirne zu Grunde liegt (d. h. dass er mit ihm verknüpft ist), so ist es damit doch nicht gethan. Es kommt auch

auf den Inhalt des Denkens an, das sich als productiv, geistig schaffend und damit als aus Physischem nicht erklärbar zu erkennen gibt. Das religiöse Bewusstsein ist in der Menschenwelt eine Thatsache. Der religiöse Glaube ist jedenfalls factisch eine geistige Thätigkeit und muss also auch eine Gehirnfunction sein. Wie kommt nun die sinnliche, materielle Natur dazu, solch ein Organ zu bilden, das sie selbst verleugnet und sich Uebersinnliches und Immaterielles fingirt? Die Natur würde also das Vollkommenste hervorbringen, indem sie einen Täuschungsapparat schaffte, wodurch der Mensch allein von allen anderen Geschöpfen fähig wäre, sich selbst zu betrügen. Der Verfasser zeigt nun von diesem Standpunkte aus, dass sich der Materialismus mit seinem Erklärungsversuch des religiösen Glaubens in unlösbare Widersprüche verwickelt.

Die zweite Reihe von Erörterungen der vorliegenden Schrift ist der Widerlegung der Erwiderung gewidmet, welche C. Vogt in dem Vorworte zu der vierten Auflage seiner Boschüre »Köhlerglaube und Wissenschaft« gebracht hat. Der Verfasser weist hier die burschikosen Ausfälle und die vielfachen Verdrehungen, die sich Vogt gegen ihn erlaubt hat, gebührend zurück.

Nr. I. erledigt deren bereits eine ziemliche Zahl. In Nr. II. gibt der Verfasser wo möglich noch auffallendere Belege der Verdrehungskunst Vogt's und besonders von der Kunst, auf das vom Gegner Vorgebrachte nicht einzugehen, sondern, ängstlich im einmal gewebten Netze im Kreise sich drehend, die zerrissenen Lappen wieder zusammen zu fügen, das Widerlegte immer wieder steif und fest zu behaupten, als wäre nichts geschehen, und allen Gründen Hohn zu sprechen. Wahrhaft glänzend offenbart sich die polemische Kraft des Verfassers in Nr. III., worin ein ganzes Nest der ausgesuchtesten Sophistereien Vogt's mit feinem Eingehen aufgedeckt und sie in ihrer Nichtigkeit aufgezeigt werden. Nicht in einem einzigen Punkte erweist sich Vogt im Rechte gegen den Verfasser, dessen frühere Behauptungen durch diese Auseinandersetzungen nur in noch hellerem Lichte erscheinen.

In Nr. IV. zeigt der Verfasser, dass die Einwendungen Vogts gegen die Annahme der Lebenskraft nichts bedeuten. Hier berührt er eine Frage, welche seit einiger Zeit unter den katholischen Theologen und Philosophen lebhaft verhandelt wird. A. Günther behauptet nämlich, dass der Mensch (philosophisch wie theologisch) nicht als Verein von Geist und Stoff, sondern als Verein von Geist und Fleisch zu fassen sei. Mehrere Gegner Günther's, wie Clemens u. a. lehren, der Mensch sei lediglich Verein von Geist und Stoff.

Der Sinn der Differenz ist der, dass Günther dem Leibe eine besondere Naturseele unter der Herrschaft der Geistseele vindicirt, während seine Gegner die menschliche Seele oder den Geist zugleich und unmittelbar Lebensprincip des menschlichen Leibes sein lassen. Den letzteren gesellt sich Frohschammer zu. Da es aber nicht nöthig scheint, Vogt gegenüber auf diese Differenz näher einzugehen, und da sie andererseits von tiefgreifender Wichtigkeit ist, so verspart sich Referent das Nähere über diesen Punkt für eine andere Gelegenheit. Mit Recht weiset der Verfasser in Betreff der Lebenskraft Vogt's Berufung auf Mulder zurück. Wenn Mulder (Physiol. Chemie I, 66.) bemerkt, die Lebenskraft scheine in diesem gewöhnlichen Sinne (in welchem nicht gewöhnlichen Sinne soll sie sonst noch einen Sinn haben?) eine ebenso unrichtige Vorstellung zu geben, als wenn man zugeben wollte, dass bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht eine einzige, verschieden modificirte Kraft thätig wäre; eine Kraft, durch welche Kanonen und Gewehre abgeschossen würden, die Säbel dreinschlügen, die Lanzen stächen, Menschen und Pferde liefen und ständen, die Trompeten ertönten u. s. w., mit einem Worte, als wenn man eine schlachtliefernde Kraft annehmen wollte; so bemerkt der Verfasser mit Recht, der Vergleich des Organismus mit einer Schlacht sei völlig unpassend. Denn die Schlacht werde geschlagen von selbstständigen, bewegungsfähigen Theilen des Ganzen, indess die Stoffe sich nicht selbstständig bewegen und bewusst und wollend einen Plan ausführen könnten. Insofern aber die Armee als Ganzes auftrete und Erscheinungen darbiete, sei ja in der That die Schlacht liefernde Kraft im Willen und Plan des Feldherrn vorhanden, wie im Organismus die sich des Stoffs und der physikalischen und chemischen Kräfte bedienende Lebenskraft vorhanden sei. Desselbigen Gedankens hatte sich bekanntlich schon Eschricht (das physische Leben S. 79.) gegen Mulder mit schlagender Kraft bedient. Wenn Mulder die Vorstellung, dass die Lebenskraft in den verschiedenen Organen, die unter ihrem Einflusse stehen, modificirt sei, unphysikalisch nennt, so zeigt der Verfasser, dass diess nicht nur nichts verschlage, sondern dass es gerade so sein müsse, wenn das Wort im engeren Sinne genommen werde. Denn eben weil sie eine organische ist, ist sie keine physikalische im engeren Sinne und wirkt nicht bloss physikalisch. Mit Mulder's Gründen könnte man ebenso gut beweisen, dass es keine chemische Kraft und kein Licht gebe, denn beide wirken noch anders, als physikalisch im engeren Sinne.

Nicht ohne Sarkasmus persiflirt der Verfasser in dem Weiteren

Vogts sinnlose Angaben über die Entstehungsweise der Thiere und der Thierarten. Als ob er selbst seine Zusammenstückelungstheorie an den Pranger stellen wollte, erklärt er in seinen Physiologischen Briefen (2. Aufl. S. 634) geradezu: »Sobald die Substanzen, welche das Gehirn bilden, wieder in derselben Form zusammengewürfelt werden (von Wem?), werden auch dieselben Functionen wieder auftreten, welche ihnen in diesen Formen und Zusammensetzungen zukommen, und es wird damit auch das wieder gegeben sein, was man eine Seele nennt.« Diese Zusammenwürfelungstheorie erklärt also die Stoffe als das Producirende der Seele und die Seele als das Produkt der Stoffe. Diese Umkehr der Dinge erinnert ganz an die Phantasiestücke aus der verkehrten Welt, die man zur Belustigung in mehreren Kinderschriften findet, wo z. B. Aehnliches vorkommt, wie Folgendes: Als der Knochen den Hund verzehrt hatte, erblickte der Hase den Jäger, das Gewehr legte den Hasen auf den Jäger an und würde ihn niedergeschossen haben, wenn nicht der Lauf das Pulver zersprengt hätte u. s. w. Mit gutem Grunde führt der Verfasser näher aus, dass alles, was man an die Stelle der Lebenskraft zu setzen versucht habe, um die Einheit und Ordnung und Thätigkeit des Organismus zu erklären, Idee, Organisationsplan, Summe von Bedingungen, organische Moleküle, wenn etwas damit gesagt sein solle, immer wieder auf die Lebenskraft zurückführe und höchstens ein anderer Name für dieselbe Sache sei.

Nr. V. beleuchtet hauptsächlich die Berufung Vogts und gleichgesinnter Forscher auf die Exactheit der empirischen Naturforschung und auf das Gewicht der Thatsachen derselben. Zuerst zeigt der Verfasser die Beschränktheit, welche darin liegt, nur sinnlich nachweisbare Thatsachen als exacte Erkenntnisse anerkennen zu wollen. Man möchte hier ausrufen:

> Wär' der Gedanke nicht so unvergleichlich schlau,
> Man wär' versucht ihn herzlich dumm zu nennen.

Wenigstens wenn er auch nicht einmal schlau wäre, was könnte er noch anders sein, als herzlich dumm? Denn soll jener sensualistische Grundsatz gelten, so dürften die exacten Wissenschaften das Denken, Erinnern, Wollen u. dgl. nicht mehr als Thatsachen anerkennen, sondern müssten im Grunde das Alles leugnen, da es nun einmal sinnlich nachweisbar nicht ist. — Unvergleichlich schlau ist es aber, einen solchen Grundsatz ohne alle Untersuchung und als sich völlig von selbst verstehend aufzupflanzen, da man sicher sein kann, dass Jeder, der ihn einmal unbedacht zugibt, in der Schlinge gefangen ist und in Ewigkeit mit allen seinen Unter-

suchungen folgerichtigerweise zu keinem andern als einem materialistischen Ergebniss gelangen kann. Wenn Virchow die Kunst erfunden hat, trotz der Anerkenntniss jenes sensualistischen Grundsatzes dennoch den Materialismus in Frage zu stellen, so wird sich wenigstens die Logik bei ihm dafür nicht bedanken *). Gerade aber weil von der Gültigkeit oder Nichtgültigkeit jenes Grundsatzes die Entscheidung über die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit des Materialismus abhängt, darum ist dieser Grundsatz bis in die Wurzel zu prüfen und wenn er wurzelfaul erfunden werden sollte, so taugt auch die ganze Pflanze nichts. Er widerlegt sich aber schon dadurch, dass er sich selbst widerspricht. Denn er stellt die Behauptung auf: Nur Sinnlichnachweisbares ist wahr, indess er doch für diese Behauptung Geltung in Anspruch nimmt, obgleich sie nicht sinnlich nachweisbar ist. Eben weil ein Grundsatz nicht sinnlich nachweisbar sein kann, so kann auch ein Grundsatz keine Wahrheit haben, der behauptet, alles Wahre müsse sinnlich nachweisbar sein. Diess haben Andere allgemeiner so ausgedrückt, dass der Materialismus sich eo ipso dadurch aufhebe, dass er doch auch Theorie sein wolle, da doch alle Theorie von Haus aus Idealismus sei und sein müsse.

Treffend bezeichnet der Verfasser den Unfug, welcher jetzt von vielen Naturforschern mit der Berufung auf Thatsachen und auf Exactheit der Forschung getrieben wird. Niemand wird verkennen, dass die wirklich nachgewiesene Thatsache von höchstem Werthe ist. Allein es ist nicht überall so leicht ausgemacht, was als Thatsache zu gelten habe. Oft wird von dem Einen als Thatsache behauptet, wovon der Andere das gerade Gegentheil als Thatsache geltend macht. Es ist daher mit dem blossen Pochen auf die Thatsache nicht gethan, sie muss, wenn sie gelten soll, mit aller Sicherheit aufgezeigt sein. Auch darf nicht übersehen werden, dass so sehr die wirkliche Thatsache als solche Geltung hat, doch erst die Idee, die daraus entwickelt wird, ihr den höchsten Werth verleiht. Da die Thatsache auch in der Naturwissenschaft nicht so ohne Weiteres von selbst gegeben und festgestellt ist, sondern erst gefunden und geprüft werden muss, so kommt auch der blossen Behauptung der Thatsache noch keine Unfehlbarkeit zu. Was als unumstössliche Thatsache aufgestellt wird, erweist sich nicht selten später als Täuschung und die subjective Willkür,

*) Frohschammer hat offenbar das Citat Vogts aus Virchow's Aufsatz: Empirie und Transscendenz nicht angesehen, denn er spricht immer von höherem Denken, wo Virchow von sicherem Denken gesprochen hatte.

Vorurtheil, Rechthaberei, selbst die Mode mengt sich oft ein und trübt die Sicherheit der Ergebnisse.

In Nr. VI. zeigt der Verfasser sehr gut, dass sich Vogt in unlösbare Widersprüche verwickele, wenn er zur vermeintlichen Widerlegung der Einwendung des Verfassers: der Glaube sei ja auch eine Gehirnfunction so gut wie das physiologische Räsonniren — warum denn Ersteres Lug und Trug, Letzteres Wahrheit sein solle? befriedigend mit den Worten geantwortet zu haben glaubt, »darum, weil Letzteres sich auf Thatsachen, sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, Ersteres auf nichts sich stütze.« Die Entgegnung Vogts zerfällt in nichts, weil die Denkgesetze, nach welchen das Räsonniren sich vollziehen muss, wenn es richtig sein soll, nicht sinnlich wahrnehmbar sind und weil, wenn das richtige Denken von der normalen Organisation des Gehirns abhinge, diese gar nicht einmal geprüft werden könnte. Wenn Vogt selbst bezeugt, dass die Organisation des Gehirns noch nicht erforscht sei, so ist es unter allen Umständen eine unexacte Behauptung, dass seine materialistische Lehre sich auf sinnlich wahrnehmbare Thatsachen stütze. Der Verfasser begegnet hier noch einer Reihe von Einwendungen Vogts mit sarkastischem Scharfsinn und widerlegt die noch dreisteren und lustigeren Behauptungen Moleschotts zum Theil ziemlich humoristisch. Unter dem vielen Treffenden, das der Verfasser hier vorträgt, verdient besonders hervorgehoben zu werden, wie unmöglich aus den Voraussetzungen des Materialismus die Berechtigung hervorgehen kann, vom Ich zu sprechen. Wie kommt, sagt der Verfasser, die Gehirnsubstanz dazu ein Ich zu sein, und nicht auch der Stein, die Pflanze, das Thier? Das ist eben die eigenthümliche Combination der Stoffe, wird erwidert. Also die Stoffe kommen im Gehirne des Menschen in ein solches Verhältniss zu einander, dass sie auf einmal »Ich« zu sich sagen, und zwar sehr viele und sehr complicirt in einander gerathene sagen diess; verlieren auf einmal ihre Natur, vergessen ihre Vielheit, trotzen allen Naturgesetzen, sagen »Ich« zu sich, halten sich für eine Einheit ganz unwahrer Weise und bauen sich ein ganzes Reich des Wahren auf, ergehen sich in philosophischen Abstractionen, die aller Natur zuwider sind und viel anderes dergleichen . . . . . Wie vermag ein materielles Atom oder eine Summe materieller Atome oder Stoffe »Ich« zu sich selbst zu sagen und sich die Fiction zu machen, es sei nicht materielles Atom, nicht materieller Stoff, sondern etwas ganz Anderes, sehr Verschiedenes, sei ein Geistiges, eine Seele? Wie vermag der materielle Stoff, der doch den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist

in seinem Sein und Wirken, wie vermag dieser seine eigene Natur so zu verleugnen und sich zudem noch für etwas ganz Anderes, ja für etwas in Wahrheit gar nicht Seiendes, für etwas ganz Unmögliches zu erklären und seit Jahrtausenden daran festzuhalten, wie an seinem höchsten und theuersten Besitzthum?

In Nr. VII. zeigt der Verfasser, dass die Frage von der Existenz oder Nichtexistenz der Menschenseele nicht von der Physiologie als solcher beantwortet werden könne, dass aber auch jede andere Wissenschaft an den übrigen ihre Begränzung habe und dass alle Wissenschaften zusammenwirken müssten, um sich gegenseitig vor Einseitigkeit, Exclusivität und Verirrung zu bewahren. In Betreff der Verhältnisse der freien Forschung zur positiven Offenbarung äussert sich der Verfasser auf bemerkenswerthe Weise. Wir begreifen, sagt er, gar wohl, dass und wie der wissenschaftlich Strebende auf dem Gebiete der Philosophie wie der Naturwissenschaft gar oft, wenn auch meistens nur vorübergehend, in Conflict kommen könne mit dem religiösen Glaubensinhalte; und wir wollen nicht engherzig und kleinlich die Ansichten der Naturforscher stets alsogleich am strengsten dogmatischen Maasstabe messen und bei kleinster Abweichung alsogleich das Verdammungsurtheil darüber, oder gar über die ganze Wissenschaft aussprechen, wie es allerdings oft genug geschieht, und wie die am liebsten thun, die in bequemer, beschränkter Gläubigkeit verharrend, die Wissenschaft hassen und die Anstrengung, die sie fordert, fliehen, und darum auch die gar nicht zu würdigen verstehen, welche den schweren geistigen Kampf ringen um eine wissenschaftlich gegründete religiöse Weltanschauung, um wissenschaftlich vermittelten religiösen Glauben; die sich in der Starrheit ihres Glaubens für viel besser halten, als die geistig Beweglichen und Ringenden, und ihre geistige Trägheit sich als Glaubens-Verdienst anrechnen.«

In Nr. VIII. bringt der Verfasser Vogts moralische Grundsätze zur Sprache. In Uebereinstimmung mit allen consequent denkenden Forschern findet er die Geltung des Sittlichen nicht vereinbar mit den Grundsätzen des Materialismus, und zeigt in eingehender und eingreifender Weise, wie Alles, was Vogt dagegen vorbringt, auf bodenlose Faseleien hinausläuft.

Nr. IX. weiset die Einwendungen Vogts gegen den Glauben an die Weltschöpfung zurück. Die Einwendung Vogts, dass aus Nichts Nichts werde, wird beseitigt durch die Erinnerung, dass gar nicht behauptet werde, aus Nichts werde Etwas, sondern dass behauptet werde, die Allmacht Gottes könne etwas schaffen. Da

unsere Geisteskraft nicht das Maass des Möglichen sei, so lasse sich auch die Möglichkeit der Schöpfung nicht widerlegen. Dann zeigt der Verfasser, dass die stufenweise Vervollkommnung der Welt keineswegs eine stufenweise Vervollkommnung Gottes einschliesse, dass vielmehr diese den vollkommenen Plan der Entwickelung in Gott schon voraussetze. Dass übrigens, sagt der Verfasser, die Schöpfung, sollte sie einmal entstehen, entwickelungsfähig und bedürftig sein musste, obwohl sie von einem absolut vollkommenen Schöpfer geschaffen ward, lässt sich immerhin begreiflich finden. Jedenfalls musste die Welt als Werk eines persönlichen, göttlichen Schöpfers, wie sie einerseits ihm nicht gleich, d. h. nicht absolut vollkommen sein konnte, so andererseits doch wiederum ihm gleichen d. h. ein Abbild seines Wesens und seiner Vollkommenheit sein. Der christlichen Lehre zufolge ist aber Gott nicht bloss ein leerer abstrakter Allvollkommenheitsbegriff, nicht ein Absolutes, dass sich vor lauter Vollkommenheit nicht regen und bewegen kann, als starr und unlebendig erscheint, sondern dem Christenthum zufolge ist Gott Geist und Leben, ist in sich ein ewiger Lebensprozess, der ewig vollendet sich ewig erneuert. Demnach also wird die Schöpfung ein Abbild dieses absoluten göttlichen Lebensprozesses sein müssen, aber freilich wiederum nur ein Abbild, nicht aber absolut vollkommen. Die göttliche Ewigkeit findet in der Zeitlichkeit der Welt ihr Abblild, das absolut göttliche Sein in der nach Art, Zahl und Räumlichkeit unendlichen geschöpflichen Substanz, der göttliche Lebensprozess aber findet im Grossen sein Abbild in dem unendlichen Entwickelungs- und Vervollkommnungsprocess des Universums, der sich im Kleinen in ähnlicher Weise unzähligemale wiederholt. Also, sollte die Schöpfung eines absolut vollkommenen Schöpfers würdig sein, und ihm als Abbild entsprechen, so musste sie so geschaffen werden, dass sie einen Entwickelungsprozess darstellte, keinen absoluten, sondern einen relativen, d. h. in Raum und Zeit.« Nur von einer Einwendung gesteht der Verfasser auf einen Augenblick in Verlegenheit versetzt worden zu sein. Musste nämlich auch eine Schöpfung entwickelungsfähig und bedürftig sein, so ist doch wohl auch in der Art dieser Entwickelungsfähigkeit und Bedürftigkeit ein grosser Unterschied. Diese Art erscheint auf der Erde wenigstens nicht gerade die beste, eines gütigen und weisen Schöpfers würdige zu sein. Vieles scheint doch gar zu unvollkommen, unzweckmässig und schlimm bestellt, viele Geschöpfe sind so armselig, und vor Allem stimmt doch die Herschaft des Todes unter den Geschöpfen und zwar oft des grausamsten Todes nicht mit

einer göttlichen Weisheit und Güte überein. Der Tod, zeigt die Naturwissenschaft, hat geherrscht von Anfang an, lange schon ehe es Menschen gab. Der Tod, sagt Vogt existirt als allgemeines Gesetz in der ganzen organischen Natur und hat von Anfang an existirt, sobald nur eine Organisation gegeben war, ehe der Mensch auf der Erde erschien, und hat Millionen Wesen weggerafft, denen ihr keine Sünde zuschreiben könnt.« Hierauf antwortet der Verfasser zunächst durch die Entgegenhaltung einer Hypothese, deren Einkleidung (Socrates erscheint ihm im Traume) so geschickt sie ist, uns hier nichts angeht und die darauf hinausläuft, dass den Thieren vor dem Auftritte des Menschen der Tod als schöne beglückende Bestimmung erschienen sei, dass damàls eine Art dumpfen Edelsinnes und Opfergeistes die gesammte Thierwelt durchdrungen habe, der ihnen angethan gewesen und der sie willig sich zur Speise gegenseitig habe hingeben lassen, auf dem Altare der Natur dem Schöpfer derselben sich darbringend. Dass diese Hypothese in ein Traumgesicht, in welchem Socrates spricht, eingekleidet wurde, deutet wohl darauf hin, dass sie den Verfasser selber nicht vollkommen befriedigte. Referent wundert sich nur darüber, dass der Verfasser hier Baaders Ansicht oder Hypothese, wenn man will, nicht einmal zur Sprache bringt, während doch nicht schwer einzusehen ist, dass wenn Baaders bekannte Ansicht hierüber nicht angenommen wird, völlige Rathlosigkeit in diesem Punkte das unvermeidliche Ergebniss ist.

Ein Anhang der vorliegenden Schrift widerlegt Czolbe's »Neue Darstellung des Sensualismus«, wobei der Verfasser befriedigend zeigt, dass sich Czolbe's Grundprincip: bei allem Denken die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschliessen, selbst widerspricht, da das Denken selbst schon übersinnliche Thätigkeit ist. Czolbe's Erklärung des Bewusstseins ist handgreiflich misslungen und in den Dingen, in welchen er sich von Vogt u. A. unterscheiden will, kommt er nur aus dem Regen in die Traufe.

VIII.

Ueber den Werth und die Bedeutung der Philosophie.

Rede zum Antritte des Rectorates.

Hochansehnliche Versammlung!

Verehrteste Herren und akademische Freunde!

Wenn die Philosophie, welche näheren Bestimmungen ihr Begriff bei genauerer Untersuchung auch erhalten möge, jedenfalls Erforschung der Wahrheit zum Zwecke hat, so sollte man mit Recht erwarten dürfen, dass sie allgemein als ein unentbehrliches Bildungsmittel des menschlichen Geistes werde anerkannt werden. Denn höhere Stufen der geistigen Bildung werden sich stets vor niederen zugleich durch einen höheren Bewusstseinsgrad ihres Wahrheitsgehaltes auszeichnen und daher ohne Mitwirkung der Philosophie niemals erreichbar sein. So häufig man Zweifeln über die Möglichkeit gewisser Erkenntniss der Wahrheit begegnet, so lässt sich doch leicht zeigen, dass man, Unbefangenheit des Geistes vorausgesetzt, nur bei Mangel an Nachdenken in solchen Zweifeln beharren kann [1]).

Das Zweifeln ist vor Allem selbst ein Denken, setzt also selbst das Denken voraus. Ein Leugnen des Denkens vollends wäre nicht minder selbst ein Denken und ist also unmöglich [2]). Alles Denken ist aber nicht ein Denken von Nichts, sondern von Etwas. In allem Denken muss etwas Bestimmtes gedacht werden, sonst wäre nichts in ihm gedacht, und wenn etwas auf diese Art bestimmt gedacht wird, so kann dasselbe nicht zugleich in derselben Beziehung auf eine andere Art bestimmt gedacht werden. Es gibt also im Denken eine Denknothwendigkeit (nicht eine psychologische Nothwendigkeit nur Wahres für wahr zu halten und Falsches für

falsch, denn, bloss psychologisch betrachtet, kann möglicher Weise das Wahre für falsch und das Falsche für wahr gehalten werden, sondern eine ideale Gesetzmässigkeit des Denkens), vermöge deren jede gesunde unbefangene Vernunft sich gezwungen sieht, zwischen gewissen Begriffen ein solches Verhältniss anzuerkennen, dass wenn das Eine als wahr gesetzt worden ist, auch das Andere gesetzt werden muss und ebendarum den Unterschied eines begründenden und eines begründeten Denkens und folglich begründender und begründeter Wahrheiten anzuerkennen, und einzuräumen, dass es begründete Wahrheiten gar nicht geben könnte, wenn es nicht begründende Wahrheiten gäbe. Wenn es also begründende Wahrheiten gibt, so ist vermöge der erkannten idealen Gesetzmässigkeit des Denkens, d. h. vermöge der Fähigkeit der Vernunft, aus unleugbaren Wahrheiten wahre Folgerungen zu ziehen, für den Fortgang des Wahrheiterkennens in's Unendliche hin Sorge getragen. Begründende Wahrheiten, wenigstens solche der obersten Categorie, sind aber evidente, durch sich selbst gewisse, des Beweises aus anderen und somit der Zurückführung auf andere Wahrheiten nicht fähige, aber auch derselben nicht bedürftige Wahrheiten. Solche Wahrheiten oder doch wenigstens eine solche Wahrheit muss es geben, wenn es überhaupt Wahrheit für den Menschen und Erkenntniss der Wahrheit geben soll. Dass aber der Mensch Wahrheit erkenne, kann ohne Widerspruch nicht geleugnet werden, also muss es auch evidente, durch sich selbst gewisse Wahrheit geben. Um sich von der Gültigkeit dieser Behauptung bis auf den Grund zu überzeugen, untersuche man den Satz: Dasselbe kann nicht zugleich wahr und unwahr sein. Man wird sich vergeblich bemühen, ihn auf einen höheren zurückzuführen oder ihn als einen abgeleiteten oder begründeten erscheinen zu lassen. Ebensowenig wird man ihn als unwahr oder auch nur als zweifelhaft bezeichnen können. Das contradictorische Gegentheil seines Inhaltes widerspricht sich, und eben dass es sich widerspricht, bekräftigt die Wahrheit der aufgestellten Thesis. Dieser indirecte Beweis ist die einzige Beweisart, deren eine Grundwahrheit fähig ist, aber sie genügt auch, um sie von bloss angeblichen Grundwarheiten, die es nicht wirklich sind, unterscheiden zu können. Die Behauptung, dass es Grundwahrheiten, durch sich selbst gewisse Wahrheiten gebe, führt also keineswegs einem blinden Dogmatismus in die Arme, sondern verträgt sich sehr wohl mit dem strengsten Kriticismus, ja ist selbst ein Moment des ächten Kriticismus.

Die menschliche Vernunft erweist sich demnach als fähig, Wahrheit zu erkennen und Wahres vom Falschen zu unterschei-

den. Sobald unbedingt feststeht, dass die menschliche Vernunft auch nur eine einzige Wahrheit unerschütterlich und unwiderleglich gewiss zu erkennen vermag, und das wenigstens steht fest, so ist darin zugleich enthalten, dass sie an sich eine Unendlichkeit von Wahrheiten zu erkennen fähig sein muss. Denn unmöglich kann das Reich der Wahrheit so beschaffen sein, dass zwischen der einen erkannten Wahrheit und allen andern für den Menschen eine unübersteigliche Kluft befestigt wäre, und eben darum folgt mit Nothwendigkeit, dass alle bestimmten Wahrheiten unter einander so verknüpft sind, dass von der Erkenntniss einer einzigen zur Erkenntniss aller anderen dem Menschen überhaupt erreichbaren Wahrheiten muss übergegangen werden können, möchte auch die Vollziehung dieses Uebergangs eine ungemessene Zeit, die Thätigkeit ungezählter Generationen, und die Erfüllung von Bedingungen in Anspruch nehmen, denen der Mensch vielleicht nur in der Ewigkeit völlig genügen kann*).

Der Skeptiker, der nicht an der objectiven Existenz der Wahrheit, sondern nur an der Erkennbarkeit der Wahrheit zweifelt, wird offenbar durch die verworrene Vorstellung beirrt, als müsse das Gebiet der Vorstellungen, des Denkens, überschritten werden, wenn man zur Wahrheit gelangen solle. Obgleich er nun leicht einsehen könnte, dass sein Zweifel an der Tragweite des Denkens selber jedenfalls auch nur eine Vorstellung und kein Ding, keine Sache ist, so hegt er doch ein geheimes Misstrauen gegen das Vorstellen und das Denken überhaupt, als ob dasselbe

*) Wenn man häufig sagen hört, die Forschung stosse überall zuletzt auf Unergründlichkeit des innersten Wesens der Dinge, so sollte man richtiger sagen, sie treffe überall auf die Erkenntniss der Unausgründbarkeit des Wesens der Dinge. Denn wenn die objective Wahrheit unendlich ist, so ist sie nothwendig unausgründbar. Am wenigsten kann es daher meine Meinung sein, dass man durch bloss logische Folgerung oder doch durch reinrationale, metaphysische Forschung das gesammte Reich der Wahrheit dem Geiste erschliessen könne. Man braucht bloss ein gutes Handbuch der Mathematik oder der Astronomie, oder der Physik, der Chemie, der Botanik etc. oder vollends ein gediegenes Werk über den menschlichen Magnetismus und Somnambulismus und verwandter Zweige, wie den Lebensmagnetismus von Passavant, den Sensitiven Menschen von Reichenbach, das Magische Geistesleben von Schindler zur Hand zu nehmen, um sich zu überzeugen, dass bloss logische und reinrationale Forschung, so hoch ihr Werth auch gestellt werden muss, für sich allein den Aufgaben der Wissenschaft bei weitem nicht gewachsen sind, obgleich ohne Logik keinerlei wissenschaftliche Forschung stattfinden, und ohne Metaphysik keinerlei Forschung in die Tiefe führen kann.

stets unzulänglich wäre, uns Wahrheit zu gewähren, ohne zu bedenken, dass wenn sein Misstrauen Grund hätte, alle und jede Vorstellung, was auch ihr Inhalt sein möchte, falsch oder doch zweifelhaft *) sein müsste, und die Wahrheit nicht mehr im Denken, sondern — obgleich kaum etwas Absurderes gedacht werden kann — mit Hinwegnahme alles Denkens und Vorstellens in den Gegenständen, Dingen und Sachen selbst gesucht werden müsste, wenn sie alsdann noch überhaupt gesucht werden könnte und sollte. Freilich kann es zur Verwirklichung dieses im Grunde realistischen — je nach seiner besonderen Richtung entweder pantheistischen oder materialistischen — Seelenzugs Vieler nicht kommen, denn sie mögen sich stellen wie sie wollen, so können sie von einem Gegenstand oder von Gegenständen, Dingen und Sachen doch nur sprechen, insofern sie durch ihr Bewusstsein, ihr Vorstellen, ihr Denken, sei es auch vermittelst der Sinne, Kenntniss davon genommen haben. Es ist daher nichts leichter als zu zeigen, dass man sich weder in die Gegenstände selbst verwandeln könne und müsse, um Kenntniss und Erkenntniss von ihnen zu erlangen, noch dass man die Wahrheit mit Fäusten greifen könne, dass das Denken nicht schon darum von der Wahrheit ausgeschlossen sei, weil es nicht die Gegenstände selber, sondern nur Vorstellungen von denselben gewähre, und dass vielmehr Philosophie in alle Ewigkeit durch nichts anderes, als durch Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu Stande kommen könne **).

Sofern der Materialismus das Bewusstsein als Thatsache nicht leugnet, gesteht er natürlich auch die Nothwendigkeit der Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zur Wahrheitserkenntniss zu, aber er erklärt sie für blosse Verallgemeinerungen der Sensa-

*) Womit also auch der Zweifel zweifelhaft und ebenso sogar der Zweifel am Zweifeln wieder zweifelhaft sein müsste und so in's Unendliche fort.

**) »Demnach muss ein für allemal bemerkt werden, dass die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seiende in einem nothwendigen Denken festsetzen, gar nicht kann bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts anderes ist, als ein Versuch, sich dem nothwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unseren Begriffen völlig eingeschlossen: und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), der muss wissen, dass nach seinem Sprachgebrauche es kein anderes System gibt als Idealismus.« Herbarts s. Werke I, 221. Diese classische Stelle kann nicht genug erwogen werden. Nie hat ein Denker schärfer bezeichnet, worauf es in der erwähnten Frage ankommt.

tionen und wie diese für blosse Functionen der Materie, wodurch dem Vorstellen aller geistige Werth geraubt ist.

Hat man sich nun darüber, dass wir in unseren Begriffen völlig eingeschlossen sind, verständigt, so darf man doch darum nicht dem entgegengesetzten Extreme der Vorstellung unterliegen, und nicht in den idealistischen Irrthum fallen, als ob darum, weil für den Menschen alle Wahrheit in das Gebiet der Vorstellung eingeschlossen ist, ausser der Vorstellung nichts sei und nichts sein könne und also der Gedanke die Sache selber sei.

Wenn wir nun die äussersten Extreme philosophischer Richtung sich gegenüberstellen, so sehen wir, abgesehen von dem Skepticismus, der leicht als sich widersprechend nachgewiesen werden kann, in dem einen Heerlager alles Geistige und allen Geist als Kraftäusserung oder Function der Materie *) aufgefasst, indess in dem anderen Heerlager alles Sinnliche oder Natürliche als Erscheinung des Gedankens vorgestellt wird **). Beide Systeme laufen auf die Lehre unbedingter Nothwendigkeit hinaus, wenn sie consequent durchgeführt werden [3]). Beide Systeme müssen daher, durch ihre innerste Natur getrieben, auf die radicale Umgestaltung, welche nicht nothwendig ein gewaltsamer Umsturz sein muss, der bestehenden Lebensordnungen mit ihren Vorzügen wie mit ihren Mängeln ausgehen ***). Denn diese Lebensordnungen sind, sie

---

*) Wie werden die Materialisten erstaunen, endlich zu finden (wie Drossbach bereits gefunden hat), dass es gar keine Materie in ihrem Sinne gibt, und auch jenen Idealisten wird diese Entdeckung zu statten kommen, die die Natur nur als eine entäusserte Idee oder als eine von Kraft bewegte Materie ansehen.

**) Treffend bezeichnet Herbart den Grundcharakter alles Idealismus, wenn er ihn in der Behauptung ausgesprochen findet, das für real Gehaltene sei nur Vorstellung, und der Grund dieser Vorstellung liege einzig in dem Vorstellenden selbst, ohne Zuthun irgend eines Realen ausser ihm. S. Werke Herbart I, 263. —

***) Es würde hier zu weit führen, auf die zahlreichen Mittelsysteme zwischen den beiden Extremen einzugehen, die zwar die wahre Vermittelung und Versöhnung der Gegensätze anstreben, aber nicht vollbringen. Wenn unter Materialismus ein System verstanden werden soll, welches aus lauterer purer Materie die Gesammtheit der Erscheinungen des Universums abzuleiten unternähme, so gibt es ein solches System gar nicht. Aller Materialismus legt der Materie schon ursprünglich Kräfte bei und kann sich insofern eines idealistischen Moments gar nicht entschlagen. Nicht also weil der Materialismus alle Kräfte leugnete, wird er also genannt, sondern weil er die Kräfte als Eigenschaft oder Aeusserung der Materie, eines ganz und gar innerlich Todten, ansieht, weil er also überhaupt

mögen nun so vollkommen oder unvollkommen sein als sie wollen, und sie mögen so vieler Verbesserungen bedürfen als sie wollen, jedenfalls auf das dem System der Nothwendigkeit entgegengesetzte System der Freiheit gebaut.

Wer im Angesichte solcher Erscheinungen versichern wollte, die Philosophie sei eine gänzlich ungefährliche Sache, der würde offenbar die unwahrste aller Behauptungen aussprechen. Nein, es

---

eine Materie, ein schlechthin Todtes annimmt. (Vergl. Drossbachs Widerlegung der Annahme einer Materie.) Dass der Materialismus der Materie Kräfte beilegt, ohne das geringste verständliche und verständige Wort darüber beibringen zu können, wie der Materie, einem innerlich Todten, Kräfte zuzukommen vermögen, dass die Annahme dieses Zukommens sogar widersinnig ist, schon an dieser Einsicht scheitert aller Materialismus. L. Feuerbach mag also noch so sehr versichern (S. Werke II, 258 ff.), nur die Einheit des Realismus und des Idealismus sei die wahre Philosophie (wiewohl er anderwärts das absolut unphilosophische Wort ausspricht, die wahre Philosophie sei keine Philosophie), so heisst diess so lange nichts gesagt, als es unmöglich bleibt, zu beweisen, dass Materie, todter Stoff, eins sein könne mit Kraft und lebenschaffender Form und dass überhaupt etwas anderes als Geist ursprüngliches Dasein zu sein vermöge. Was auf der anderen Seite den neueren Idealismus betrifft, so ging sein Urheber, J. G. Fichte, doch niemals so weit, an die Realität der Dinge nicht zu glauben. Sein Idealismus (in erster Gestalt) galt nur für die Wissenschaft. Der Sinn seiner Lehre war, dass es von Realität kein Wissen und keine Wissenschaft geben könne und dass vielmehr an Realität lediglich Glaube stattfinde. Die Einsicht, dass weder Vorstellungen noch Gegenstände für uns vorhanden sein könnten, wenn nicht das Selbstbewusstsein in uns zum Grunde läge, liess ihn das Princip des Lebens zwar in der Ichheit enthalten sein; allein zur Hervorbringung des wirklichen Lebens bedarf es nach ihm doch noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch das Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich ist nichts als ein Bewegendes, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche bloss gefühlt wird. Das Ich ist also seinem Dasein nach abhängig, aber in den Bestimmungen seines Daseins durchaus selbstständig. Alles ist seiner Idealität nach von dem Ich abhängig, in Ansehung der Realität ist dagegen das Ich selbst abhängig. Aber es ist nichts für das Ich real, ohne auch ideal zu sein. Der endliche Geist muss nothwendig etwas Absolutes ausser sich setzen, ein Ding an sich, und dennoch von der andern Seite anerkennen, dass dasselbe nur für ihn da sei. Unser Geist kann diesen Cirkel in das Unendliche erweitern, aber nie aus ihm herausgehen. Insoferne die Intelligenz ein unabhängiges Sein ist, ist sie nicht eins und dasselbe mit dem schlechthin sich selbst setzenden unbedingten Ich. Das unbedingte Ich setzt sich als unbeschränkt, aber als vorstellendes und hiemit ein Nicht-Ich sich entgegensetzendes geht es in Schranken ein und erkennt sich als endlich.

unterliegt keinem Zweifel, dass die Philosophie gewaltige Gefahren in sich birgt, wie sie denn oft genug schon, statt erbauend und entwickelnd mächtig zerstörend und zersetzend in den Entwickelungsgang der civilisirten Völker eingegriffen hat. Allerdings war es nicht die Philosophie in ihrer vollen Wahrheit, welche Solches bewirkt hat, aber es war doch die Philosophie in ihrer Entwickelung *). Freilich wenn die Systeme der Philosophie ihre Evolutionen lediglich im Gebiete der abstracten Vorstellungswelt durchliefen, wenn sie nicht, einmal zur Ueberzeugung geworden, auf Gefühl, Gesinnung und Willen einwirkten und diesen entsprechende Handlungen veranlassten, wenn sie nicht einen unwiderstehlichen Antrieb gäben, Kirche, Staat und Gesellschaft nach ihren Principien umzugestalten, so möchten allenfalls falsche Systeme der Philosophie wenig gefährlich sein. Allein es liegt in der Natur der Sache, dass jedes System der Philosophie Alles nach seinen Principien umzugestalten streben wird **). Und nun denke man sich einmal beispielsweise den Materialismus in eine grosse Nation so eingedrungen, dass ihm etwa zwei Dritttheile aller gebildeten Classen mit Entschiedenheit huldigten, in welchem Falle ihm ein gewaltiger Schweif aus den ungebildeten Classen nicht fehlen würde, welche ungeheueren Umwälzungen müssten aus einer solchen Verbreitung des Materialismus nicht für die menschliche Gesellschaft entspringen! Die Gefahren würden nur andere sein, wenn ein streng idealistisches System [4]) in gleicher Weise zur Herrschaft käme und Analoges gälte für die Ausbreitung des strengen Pantheismus oder des strengen Deismus.

Eine so grosse Ausbreitung eines falschen Systemes der Philosophie ist allerdings nicht leicht zu besorgen, obgleich sie immerhin möglich ist. Aber auch bei minderer Ausbreitung dürfte ein falsches, jedoch imponirend ausgeführtes, System der Philo-

*) Was sie wirklich und bleibend zerstört hat, war gewiss nicht das Wahre in dem Bestehenden und womit sie es zerstört hat, das war auch nicht das Unwahre an ihr, sondern das Wahre. Aber ebensowenig darf übersehen werden, dass das Unwahre in einer bestimmten Gestaltung der Philosophie theils auf eine Zeit lang Wahres verdrängte, theils dem Hervortreten des Wahren hinderlich war.

**) Es wäre sehr unverständig, an sich darüber zu klagen. Denn gerade in diesem unbezwinglichen Drang und unaufhaltsamen Streben offenbart sich die unvergängliche Lebensäusserung des Wahrheitstriebes im Menschen. Es beweist nur, dass es ungefähr so wenig gleichgültig ist, mit welchen Gedanken der Geist sich nährt, als es gleichgültig ist, ob der Mensch gesunde Nahrung oder Gift zu sich nimmt.

sophie Gefahren genug in seinem Schoosse bergen, und diese Gefahren könnten noch erheblich wachsen, wenn eine ganze Reihe solcher falscher Systeme immer andere Kreise und Schichten der menschlichen Gesellschaft gleichzeitig beherrschte *).

Indessen ist nichts geeigneter als gerade die Einsicht in die Gefährlichkeit, welche die Philosophie je nach ihrer Richtung erhalten kann, um die hohe Bedeutung derselben in das Licht zu setzen. Das weniger Gefährliche oder von Gefahren Umgebene ist auch das weniger Bedeutende. Im Reiche der Natur wie im Reiche des Geistes erblicken wir stets das Höhergestellte von einer reicheren Möglichkeit von Gefahren umgeben und je mehr Gefahren eine Lebensgestalt überwunden in sich trägt, um so kräftiger, glanzvoller und herrlicher tritt sie uns im Reiche der Wesen entgegen.

Wer von der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit überzeugt ist, der kann unmöglich verkennen, dass ein Vermögen von grösserer Gefährlichkeit als die Freiheit für den Menschen nicht gedacht werden kann. Ein Blick auf den ungeheueren Missbrauch dieser Freiheit in den scheusslichsten Verbrechen, wovon uns die Geschichte Kunde gibt, lässt uns das Unausmessliche der mit dem Vermögen der Freiheit verbundenen Gefahren ahnen. Gerade aber die Möglichkeit des ungeheuersten Missbrauchs der Freiheit beweiset die unaussprechlich wichtige Bedeutung ihres rechten Ge-

*) Die Rettung aus solchen Gefahren einfach durch ein Zwangssystem der Geister würde das schlechteste aller Mittel sein; ein solches würde entweder die Gefahren nur noch ins Ungemessene steigern, oder die menschliche Gesellschaft dem geistigen Tode überliefern. Der aus der freien Bewegung der Intelligenz entsprungene Irrthum ist minder gefährlich als selbst die aufgezwungene Wahrheit. Immer kann und wird dieser im Fortschritte der Intelligenz überwunden werden. Das Aufgezwungene aber, es sei seinem Inhalte nach Wahrheit oder nicht, führt entweder zur Heuchelei oder zur Empörung. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die Gefährlichkeit extremer Systeme der Philosophie, auch der negativsten, entweder gar nicht vorhanden oder doch nicht gross und auch ohne Unterdrückung in den gesetzlichen Schranken zu halten ist, so lange sie in den Kreisen von wirklich und ernstlich Philosophirenden sich bewegen. Gefährlich pflegen negative Systeme erst zu werden, wenn sie diese Kreise überschreitend in den Massen der Halbgebildeten und durch diese in den niederen Schichten des Proletariats Anhang finden und hier je geringer das Verständniss ist um so mehr mit Leidenschaft und Fanatismus ergriffen werden. Je roher oder negativer ein System ist, um so leichter kann es in Zeiten einer weitverbreiteten Halbbildung ein gefährlicher Gährungsstoff in den Massen der Bevölkerung werden.

brauches und damit die ungemein hohe Stellung, welche der Mensch im Reiche der Wesen einnimmt *). Was von der unleugbar hohen Bedeutung des freien Willens des Menschen gilt, das gilt nicht minder von der Bedeutung des menschlichen Forschungsvermögens und somit der Philosophie. Je schlimmere Folgen der Missbrauch eines Vermögens hat, um so segensvoller muss der rechte Gebrauch davon sein.

Doch möchten auch Viele an sich geneigt sein, die hohe Bedeutung der Philosophie willig einzuräumen, so lassen sie sich doch wieder durch die vielgehörte Einwendung beirren, diese angebliche Wissenschaft möge wohl für geistreiche Köpfe, denen Zeit und Musse im Ueberflusse zu Gebote stünde, eine recht angenehme Unterhaltung darbieten, da sie es indessen zu keiner Sicherheit der Ergebnisse gebracht habe, bringe und bringen werde, so könne man auch füglich deren Studium auf sich beruhen lassen. Allerdings ist es eine weit verbreitete Rede, dass die Philosoghie noch immer so sehr an Unsicherheit der Ergebnisse leide. Wäre diese Behauptung auch in dem Umfange wahr, in welchem sie häufig geltend gemacht wird, so würde daraus noch nichts gegen den Werth und die Bedeutung der Philosophie und philo-

*) Baader nimmt bekanntlich für den Menschen (seinem ursprünglichen Wesen nach) den höchsten Rang unter den Wesen der Schöpfung in Anspruch und beruft sich hiefür nicht bloss auf einige Stellen der heil. Schrift, sondern auch auf tiefgedachte reinphilosophische Gründe. Schwerlich dürfte auch eine philosophisch begriffene Christologie ohne diese Lehre eine befriedigende Gestalt gewinnen können, und wer etwa im Voraus vermuthen sollte, dass Baader's Christologie mit jener Lehre im tiefsten inneren Verbande stehen werde, wird sich nicht getäuscht finden. Die Einwendung, solche Hochstellung des Menschen mache ihn nur hochmüthig und übermüthig, hätte erst zu zeigen, dass der Mensch bei solcher Selbsterfassung sich wirklich zu hoch stelle und dass der Einwendende ihn wirklich nicht zu niedrig stelle. Diese Gefahr ist jedenfalls nicht geringer als die andere und es muss einleuchten, dass der Mensch so lange seine Aufgabe nicht erfüllen kann, so lange er sich entweder zu hoch, oder zu niedrig stellt. Eine Classe von Wesen muss jedenfalls die höchste Stelle in der Schöpfung einnehmen, und wenn die Individuen dieser Wesenclasse sich in ihrer Bedeutung erkennen, so werden sie sich als das, was sie sind erkennen und diess kann ihnen an sich selbst so wenig zur Sünde gerechnet werden, dass sie vielmehr nur durch diese Erkenntniss gegen eine mögliche zweifache Entartung gesichert erscheinen. Baader's Lehre von der Bedeutung des Menschen fängt an, unter katholischen Theologen Anerkennung zu finden. So hat Prof. v. Stadlbaur nicht Anstand genommen, sich in seinem Lehrbuch der Religionswissenschaft zu ihr zu bekennen.

sophischer Bildung folgen. Es wäre alsdann, da die Möglichkeit der Philosophie und somit der Erlangung sicherer philosophischer Erkenntniss feststeht, nur anzunehmen, dass die Philosophie, da sie als durchgebildetes System erkannter Wahrheiten über das Wesen der Dinge eben die schwierigste Wissenschaft ist, als Leistung der gesammten Menschheit in ihren geistig begabtesten Völkern und deren Repräsentanten einer Jahrtausende langen Vorbildung bedürfe, ehe sie in das Stadium sicherer und allen Begabten zugänglicher Ergebnisse eintreten könne. Anstatt bei solcher Bewandtniss berechtigt zu sein, die Hände in den Schooss zu legen, müsste man vielmehr darin die dringendste Aufforderung finden, durch die besonnenste und nachhaltigste Anstrengung über den provisorischen Zustand der blossen Vorbildung hinaus zur Gestaltung der Philosophie selbst zu gelangen, und es bliebe Jedem, der auf den Namen eines in den allgemeinen Wissenschaften wahrhaft gebildeten Mannes Anspruch erheben wollte, unerlässlich, sich mit den wichtigsten Vorarbeiten der Philosophie bekannt zu machen. Gleichwie der persönliche Umgang mit genialen Menschen für jeden fähigen Kopf ein unvergleichliches Weckungsmittel geistigen Fortschrittes ist, so würde in gewisser Beziehung noch viel intensiver die Vertiefung in die Meisterwerke der grössten Philosophen aller Jahrhunderte oder doch einiger oder selbst nur eines einzigen zum mindesten eine Gymnastik des Geistes, eine so vielseitige und tiefgreifende Anregung aller Geistesanlagen gewähren, dass der daraus hervorgehende Gewinn für die Geistesbildung die darauf verwendete Zeit und Kraft überreich belohnen müsste *).

---

*) Wem es ernstlich darum zu thun ist, die allerdings nicht geringen Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Systeme der hervorragendsten Philosophen darbieten, dem ist der Rath zu geben, nach Erledigung der philosophischen Elementarbildung, die sämmtlichen philosophischen Werke eines einzigen der wahrhaft grossen Philosophen der neueren Zeit, z. B. die eines Leibnis, eines Kant, eines Schelling, Hegel, Herbart oder Baader aus dem Grunde zu studiren. Er wird dann den Schlüssel zum Verständnisse aller andern in der Hand haben. — Seit die Gesammtausgabe der Werke Baader's unternommen wurde, ist dessen Ansehen von Jahr zu Jahr gestiegen und man beginnt endlich allgemeiner sich einem ernsten Studium seiner Schriften hinzugeben. Es ist merkwürdig und charakteristisch, wie sich ausgezeichnete Männer der verschiedenen Confessionen und der verschiedensten Richtung in der Hochachtung und Verehrung Baader's vereinigten und vereinigen. Erst kürzlich hat bekanntlich V. Cousin in der Revue des deux mondes mitgetheilt, dass Friedrich Schlegel schon im Jahre 1814 gegen ihn geäussert habe: »Die drei grössten Män-

So, hochansehnliche Versammlung, stünde die Sache, wenn die Meinung begründet wäre, dass die Philosophie noch immer nur im Stadium der Vorbildung begriffen wäre. Aber diese verbreitete Meinung ist nicht begründet, ist nicht wahr, und diese meine Behauptung getraue ich mich, mit entscheidenden Gründen zu beweisen *).

Wenn gleich zugegeben werden muss, dass die epochemachenden Systeme der Philosophie seit Platon und Aristoteles, um nicht weiter zurückzugehen, sich von einander nicht bloss der Form und Methode nach, oder etwa bloss der überwiegenden Richtung nach auf das eine oder das andere Sondergebiet der Gesammtwissenschaft unterscheiden, sondern in der That sich mehr oder weniger, zum Theil diametral, widersprechen, so schliesst diess doch nicht aus, dass in allen irgendwie hervorragenden Systemen der Philosophie sich eine gewisse Summe philosophisch erkannter Wahrheiten findet, welche für alle Zeiten allen Denkfähigen gesichert erscheint. In der That, würde man den Schatz philosophisch erkannter Wahrheiten, der sich in den Werken des Platon und Aristoteles findet, und der durch ihre congenialen Nachfolger bedeutend vermehrt wurde, gesondert herausstellen **), so würde man erstaunen über den Reichthum von Wahrheiten, der bereits gewonnen ist.

---

ner Deutschlands sind Jacobi, Schelling und Baader.« Da man schwerlich annehmen kann, dass Schlegel Jacobi den Vorzug vor Schelling einräumen wollte, so hat man allen Grund zu glauben, dass er auch Schelling nicht den Vorzug vor Baader einräumen wollte. Schon damals also, wo Baader's schriftstellerische Thätigkeit noch von geringer Ausdehnung gewesen war, erkannte Schlegel, der mit allen ausgezeichneten Erscheinungen seiner Zeit vertraute Forscher, die hervorragende Stellung Baader's. Wie würde sich Schlegel erst über die Bedeutung dieses grossen Denkers ausgesprochen haben, wenn er den Abschluss der schriftstellerischen Leistungen desselben erlebt hätte!

*) Freilich können wir nicht mit Hegel behaupten wollen, dass die Philosophie aufgehört habe, Liebe zur Wissenschaft und Weisheit zu sein und dass sie bereits vollkommen verwirklichte Wissenschaft und Weisheit sei, aber blosse Vorbildung ist sie auch nicht mehr, wenn sie gleich noch höheren Stufen der Vollkommenheit entgegengeht.

**) Unstreitig würde eine solche gesonderte Herausstellung der in allen Systemen zerstreuten Wahrheiten ein sehr schwieriges Unternehmen sein. Allein für unmöglich kann man es deshalb noch nicht erachten, weil es nur einem Meister gelingen könnte. Schon eine annäherungsweise gelungene Ausführung eines solchen Unternehmens wäre eine dankenswerthe Leistung.

Muss nun aber doch zugegeben werden, dass sich die epochemachenden Systeme der Philosophie bis auf die neueste Zeit in ihren Principien mehr oder minder, zum Theil central, widersprechen, so ist doch auch nicht ausser Acht zu lassen, dass nicht wenige hervorragende Systeme in so grossem Verwandtschaftsverhältnisse unter einander stehen, dass sie als mehr oder minder gelungene Ausführungen desselben Grundthema's gelten können [5]). Um diese Systeme, welche als theistische zwischen Deismus und Pantheismus vermitteln und im Ganzen den Weg der Wahrheit wandeln, zum einen wahren Systeme auszubilden, bedarf es nicht eigentlich principieller Umgestaltungen, sondern blosser Berichtigungen, Verbesserungen im Einzelnen und Weiterentwicklungen der gegebenen Principien.

Wer sich aber auch damit nicht zufrieden geben wollte, darauf verweisend, dass doch auch die theistischen Systeme nicht allzugut mit einander zusammenstimmten [6]), und dass neben den theistischen Systemen bis auf den heutigen Tag deistische und pantheistische, idealistische und materialistische Systeme etc. etc. mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit sich gegenüber stünden, der wäre daran zu erinnern, dass es auch in den empirischen Wissenschaften heineswegs an widersprechenden Auffassungen, an Irrthümern und Streitigkeiten fehlt, ohne dass man daraus zu schliessen geneigt ist, oder zu schliessen berechtiget wäre, die empirische Forschung sei eine nutzlose und nie zum Ziele führende Bemühung. Die Geschichte der empirischen Wissenschaften ist so reich an Abwegen und Irrthümern, zum Theil der sonderbarsten Art, dass wenn das Vertrauen in die Wahrheit der Ergebnisse der empirischen Wissenschaften und die Ueberzeugung von deren Gültigkeit von der Irrthumslosigkeit in dem Gange ihrer geschichtlichen Entwickelung abhängig wäre, auch nicht eine einzige Vertrauen verdienen und Ueberzeugung gewähren könnte *).

Wenn unter einer normalen Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechtes eine solche verstanden werden muss, die ohne Sünde und Irrthum erfolgt wäre, so ist unbestreitbar die

*) Whewell History of the inductive sciences (übersetzt von Littrow) gibt für die obige Behauptung reiche Belege. Der Werth dieses Werkes bleibt unangetastet, wenn man auch über die Philosophie der Griechen und deren Einfluss auf die Entwickelung der empirischen Wissenschaften etwas anders denkt als der Verfasser. Vor Anderem interessant ist mir immer die Geschichte der Astronomie erschienen, die überaus lehrreich ist für die Erkenntniss der Bedingungen, unter welchen die menschliche Wissenschaft sich zu entwickeln hat.

Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tage keine normale gewesen, und wird es auch fernerhin nicht sein. Wie hätte nun, wenn der Mensch selbst in eine abnormale Entwickelungsgeschichte einging, die Philosophie, die doch immer ein Product der Menschheit ist und bleibt, allein unter allen Bildungsrichtungen seines Wesens, eine irrthumlose Entwickelung erhalten können? Die Philosophie kann sich eben nicht anders gestalten, als wie sich der Mensch entwickelt und gestaltet. Jeder Grad einer Vertiefung in sein Wesen, jeder Fortschritt und jede Erhebung seines ganzen Wesens oder einzelner Bildungsrichtungen reflectirt sich auch in der jedesmaligen Gestaltung der Philosophie oder geht auch von Zeit zu Zeit aus einer aussergewöhnlichen Vertiefung und Erhebung philosophischer Systeme hervor. Selbst extrem einseitige Systeme, die aufzutreten pflegen, wenn entgegengesetzt extreme Bildungsrichtungen oder Denkweisen herrschend geworden sind, können, wenn sie mit wahrhaft genialen Kräften auftreten, in der geistigen Welt auf ähnliche Art wenigstens zum Theil wohlthätig, segenbringend und eine Fülle von ächten Geistesfrüchten hervorlockend wirken, wie in der physischen Welt heftige und gewaltige Gewitter zwar im Einzelnen zerstören, aber im Ganzen die Fruchtbarkeit der betroffenen Landschaft wunderbar steigern *).

Dass die Philosophie mehr als jede andere Wissenschaft der Verstrickung in Irrthümer ausgesetzt ist, liegt eben in der Grösse und Schwierigkeit ihrer Aufgabe, sowie in der Vielseitigkeit möglicher Gesichtspunkte, welche in ihr zur Ausgleichung kommen sollen. Der Philosoph ist keine todte Denkmaschine, sondern ein concretes menschliches Wesen, und mit welchen Gaben auch die grössten Philosophen immer ausgerüstet sein mochten und mögen, so stunden und stehen sie doch stets unter den Entwickelungsgesetzen der menschlichen Natur, unter dem Einflusse ihrer Zeit, ihrer Umgebung und der Cultur ihres Jahrhunderts und ihrer Nation. Nur im Kampfe mit sich selbst, mit seinen Neigungen und Gefühlen, mit seiner Umgebung und deren fördernden und hemmenden Einflüssen kann der Philosoph nach Maassgabe seiner Anlagen und deren mehr oder minder begünstigten Entwickelung und

*) Man denke an die Zerstörung zahlloser Vorurtheile und beschränkter Vorstellungen, die Spinoza vollbracht hat und andererseits an die herrlichen Geistesfrüchte, die dieser Denker mit hervorgerufen hat, indem er durch die Energie seines Denkens eine gewaltige Reaction gegen sein System erweckte. Aehnlich möchte L. Feuerbach für unsere Zeit zu wirken berufen sein.

je nach dem Grade der Energie, Consequenz und Lauterkeit seiner Gesinnung in der philosophischen Erkenntniss der Wahrheit fortschreiten. Jede unüberwundene unreine Neigung, jede Leidenschaft, ja jede Nachlässigkeit im Wahrnehmen und Denken, kann zur Quelle unzähliger Irrthümer und folgenreicher Verwirrungen werden *). Obgleich die Urwurzeln der falschen Systeme der Philosophie im Gebiete des Denkens selbst liegen und zwar in der Schwierigkeit, die Wahrheit in ihrer Totalität zu fassen und nicht irgend einer Einseitigkeit der Betrachtung zu unterliegen, so würden die Irrthümer der falschen Systeme doch leichter erkannt und

*) Diejenigen, welche für den zeitlichen Menschen eine unbedingt sichernde Schutzwehr gegen möglichen Irrthum verlangen, fordern im Grunde nur ein Ruhekissen ihrer Denkfaulheit, uneingedenk des Göthe'schen Wortes: »Es irrt der Mensch so lang er strebt« (d. h. der Mensch ist der Möglichkeit des Irrthums unterworfen [auch in mathematischen Fragen], so lang er im zeitlichen Leben festgehalten ist), uneingedenk der Wahrheit, dass die wahre und bleibende Sicherung gegen Irrthum nur durch die denkende Ueberwindung der Möglichkeit des Irrthums gewonnen werden kann, dass also die Möglichkeit des Irrthums der freien und selbstthätigen Erkenntniss der Wahrheit nothwendig vorausgehen muss. Die tiefe Empfindung dieser Wahrheit hat bekanntlich einen Lessing die von vornherein geschenkte Erkenntniss, wenn sie möglich wäre, dem Reize und der Freude der der Möglichkeit des Irrthums unterworfenen Forschung nach freier Erkenntniss der Wahrheit nachsetzen lassen. Ganz in Lessing's Sinn erklärt sich Friedrich Ueberweg in seinem (ausgezeichneten) System der Logik S. 374 — 375: »Die zahlreichsten und grauenhaftesten Beispiele falscher Inductionen, die auf Unkenntniss des wahren Causalzusammenhangs und phantastischer Unterschiebung eines fingirten beruhen, liefert der Aberglaube in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit seiner Formen, der, aus tausend Schlupfwinkeln verdrängt, immer wieder in neuen sich ansiedelt. Aber auch die Geschichte der ernsten Forschung lässt in den vielfachen Irrungen dieser Art, von denen sie zu berichten hat (worüber Whewell verglichen werden mag), nur zu deutlich erkennen, dass der Mensch das Höchste, wozu er berufen ist, die wissenschaftliche Wahrheit, gleichwie die sittliche Gesinnung, nicht auf unfreie Weise als natürliche oder göttliche Gabe wie ein fertiges Geschenk ohne eigenes Zuthun nur hinzunehmen, sondern in langem und schwerem Entwickelungskampfe und insbesondere auch durch Ueberwindung der natürlichen Neigung zu falschen Anthropomorphismen zu erringen hat. Es ist auf seine Arbeit gerechnet und auch das geistige Brod soll er im Schweisse seines Angesichtes essen. *Οὐτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον*, sagt der Eleate Xenophanes. Die Hülle von Irrthümern vermag nimmer den Prometheusfunken zu ersticken; im Entwickelungsgange der Wissenschaft offenbart die Gottheit dem Menschen die Wahrheit 7).«

überwunden werden, wenn sie nicht oft von entsprechenden falschen Neigungen und Leidenschaften Nahrung und Bekräftigung erhielten. Es wäre wohl nicht schwer, die Wahlverwandtschaft gewisser falscher Systeme der Philosophie zu gewissen selbstischen Regungen, ungeläuterten Neigungen und unfreien Leidenschaften nachzuweisen. Je irrthumfreier dagegen ein geniales System der Philosophie ist, um so grössere Wahlverwandtschaft wird man in demselben mit allen Tugenden antreffen, die des Menschen Inneres schmücken können, und um so lebendiger ist der Antrieb zu allem Guten, Hohen und Trefflichen, der aus seinen Ideen entspringt.

Die Gefahren des Irrthums, welchen die Philosophie in ihrem Entwickelungsgange ausgesetzt ist, würden nicht vollständig von mir bezeichnet werden, wenn ich nicht auch noch derjenigen gedenken wollte, die aus der Zumuthung an die Philosophie hervorgehen können, gewisse angebliche Wahrheiten, Satzungen oder Vorstellungen vor aller Untersuchung als absolut unantastbar anerkennen zu sollen. Denn Alles, was der Philosophie wie immer von Aussen aufgedrungen wäre oder was der Philosoph sich von Aussen aufdrängen liesse, würde, selbst wenn es an sich Wahrheit enthielte, als ein Unbegriffenes, Fremdes nur Verwirrung anzurichten im Stande sein. Wer die Philosophie als freie Wissenschaft nicht zu ertragen vermag, der vermag sie überhaupt nicht zu ertragen [8]).

Wenn man nun den ganzen Umfang der Schwierigkeiten erwägt, durch deren Ueberwindung nur die Philosophie gedeihlich fortschreiten kann, so wird man sich ganz gut hineinfinden können, dass die Philosophie gerade eine solche Geschichte gehabt hat, wie sie wirklich vorliegt [9]).

Die Philosophie, hochansehnliche Versammlung, ist so gewiss eine mögliche, d. h. eine der Verwirklichung fähige Wissenschaft, als die Jahrtausende lange Entwickelungsgeschichte derselben, an welcher sich die edelsten und hervorragendsten Geisteskräfte der Menschheit versucht und betheiligt haben, nicht aus einer radikalen und constitutiven also unaufhebbaren Täuschung des menschlichen Bewusstseins entsprungen sein kann, so gewiss als die Vernunftanlage und der daraus mit innerer Nothwendigkeit sich entfaltende Trieb nach Wesenerkenntniss des Menschen und der Dinge vom Menschen nicht trennbar gedacht werden kann, so gewiss, als der Mensch sich als das widerspruchvollste Wesen seiner Natur nach erscheinen müsste, wenn der Erkenntnisstrieb auf einer constitutiven Täuschung und Lüge seiner Natur beruhen könnte [10]).

Die Philosophie ist aber auch eine wirkliche Wissenschaft, insoweit man eine vorgeschrittene und in fortschreitender Verwirklichung begriffene Wissenschaft eine wirkliche zu nennen berechtiget ist *). Die Mathematik mag sich der Apodixis ihrer Wahrheiten rühmen, obgleich es auch in ihr an Partieen nicht fehlt, in welchen der Streit bis heute nicht aufgehört hat, dennoch kann keine mathematische Wahrheit erkannt werden, ohne dass mit und in ihr entsprechende logische erkannt würde, weil es keine mathematische Wahrheit geben kann, welche den Gesetzen der Logik trotzen dürfte und weil demnach alle mathematische Wahrheit durch logische Wahrheit bedingt ist [11]). Was aber von der Mathematik gilt, das gilt auch von allen anderen Wissenschaften, da sie alle als Wissenschaften **) von der Logik abhängig sind,

---

*) Wenn Aristoteles sagte, keiner seiner Vorgänger habe in seiner Forschung die Wahrheit ganz erreicht und keiner sie ganz verfehlt, so hat er allen Philosophen vor ihm einen Antheil an der Verwirklichung der wahren Philosophie zugeschrieben. Wenn wir auch heute dasselbe von den ächten Philosophen seit Aristoteles sagen müssen, so sind wir auch genöthigt, ihnen allen einen Antheil an der fortgeschrittenen und fortschreitenden Verwirklichung der wahren Philosophie einzuräumen. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint uns die Geschichte der Philosophie als der fortschreitende Verwirklichungsprocess der Philosophie, so vielfach auch Widersprechendes und Irriges in den einzelnen Systemen hervortreten mag. Alles Irrige und Einseitige soll eben durch den Fortschritt der Philosophie überwunden werden und die Vernunft als das Vermögen der Erkenntniss aller Wahrheit trägt in sich die Gewähr, dass das Ideal der wahrhaften Philosophie immer mehr werde erreicht werden.

**) Zwar muss auch das Wissen als bloss unbestimmtes Aggregat wahrer Vorstellungen in Bezug auf seine entsprechenden Gegenstände mit den Gesetzen der Logik übereinstimmen. Allein dieses Uebereinstimmen kann doch der klaren Erkenntniss der logischen Gesetze und deren Nothwendigkeit entbehren, während, wenn es sich um Wissenschaft handelt, solche Erkenntniss vorhanden sein muss. Wer nicht Logiker ist, ist auch nicht wissenschaftlicher Mathematiker und ebensowenig wissenschaftlicher Naturforscher, oder Rechtsgelehrter oder Theologe etc. Mit besonderer Befriedigung finde ich Ueberweg's Ansicht vom Verhältnisse der mathematischen zur logischen Erkenntniss mit der von mir längst vertretenen in vollem Einklange. Hatte Schleiermacher (Dialektik §. 327. S. 285) behauptet, das syllogistische Verfahren sei für die reale Urtheilsbildung von keinem Werthe, weil ein Fortschritt im Denken, eine neue Erkenntniss durch den Schluss, nicht entstehen könne, so zeigt Ueberweg (System der Logik, S. 260), dass allerdings eine neue Einsicht in der Verbindung der beiden Begriffe zu einem Urtheil, die vorher nur von einander gesondert und mit einem dritten verknüpft in zwei verschiedenen Urtheilen gedacht

und daher nicht eher wirkliche Wissenschaften haben werden können, als bis die Logik in ihren Grundzügen ausgebildet war. In

---

wurden, liege. Es entging Schleiermacher nicht, fährt dann Ueberweg fort, dass eine gewichtige Instanz gegen seine Ansicht besonders aus dem mathematischen Verfahren entnommen werden könne, durch welches doch offenbar Erkenntniss entstehe. Aber was er zur Entgegnung bemerkt, ist ungenügend. Er sagt (a. a. O.), die mathematische Erkenntniss werde nicht durch die syllogistische Form gewonnen, sondern es komme alles an auf die Erfindung der Hilfslinien (das ginge ohnehin nur auf die Geometrie, wie aber in der Arithmetik? H.); wer diese habe, habe den Beweis schon und analysire nachher nur die Construction durch den Syllogismus. »Die rechten Mathematiker geben auch nichts auf den Syllogismus, sondern sie führen alles auf die Anschauung zurück.« Diese Aeusserungen über das Wesen der mathematischen Erkenntniss sind aber gewiss unhaltbar. Nicht in den Hilfslinien liegt die Beweiskraft, sondern in den durch sie ermöglichten Anwendungen der früher bewiesenen Sätze und in letzter Instanz der Axiome und Definitionen auf den zu beweisenden Satz, und diese Anwendung ist ihrem Wesen nach ein syllogistisches Verfahren; die Hilfslinien aber sind die Wegweiser, nicht die Wege der Erkenntniss, die Gerüste, nicht die Bausteine. Der Beweis beruht (wie Leibniz mit Recht bemerkt) auf der Kraft der logischen Form. Dass die Erweiterung der mathematischen Erkenntniss und ihre Gewissheit sich auf Syllogismen gründe, ist kein leerer Schein. Den Schleiermacher'schen Bemerkungen liegt allerdings dieses Richtige zum Grunde, dass, um die passenden Syllogismen aufzufinden, die Kenntniss der syllogistischen Regeln nicht ausreicht, sondern ein eigenthümlicher mathematischer Sinn, ein divinatorisches Talent erforderlich ist, und dass dieses Talent, indem es wie mit einem Blick ganze Reihen verschlungener Beziehungen durchschaut, gerade am wenigsten die breite Form vollständig entwickelter Syllogismen zu lieben pflegt. Es gibt in der Mathematik, gleichwie im äusseren Leben, einen Blick oder Takt, eine ἀγχίνοια, welche Aristoteles (Anal. post. I, 34) mit Recht definirt als εὐστοχία τις ἐν ἀσχίπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, und auf dieser Gabe beruht die Kunst der Erfindung. Das Wesen dieser ἀγχίνοια liegt in dem psychologischen Verhältniss, dass in rascher Combination die Mittelglieder der Gedankenreihe, welche zu dem beabsichtigten Resultate hinführt, mit voller objectiver Wahrheit, aber nur geringer subjectiver Bewusstseinsstärke gedacht werden, wogegen das Endglied der Reihe oder das Resultat wiederum volle Bewusstseinsstärke oder Klarheit hat. Die Erhebung der einzelnen Mittelglieder zur ganzen Klarheit des Bewusstseins hat zwar geringeren Werth für die Erfindung, um so grösseren aber für die sichere wissenschaftliche Einsicht und für den Unterricht. (S. Beneke's vortreffliche Analyse des Taktes in seinem Lehrbuche der Psychologie, §. 158; psychol. Skizzen II, S. 275 ff.; System der Logik I, S. 267 ff.; vergl. Germar's Schrift: Die alte Streitfrage: Glauben oder Wissen?) Wenn nun hienach die Eigenthümlichkeit des Blickes überhaupt nicht eine [illegible] sondern nur eine psychologische ist, so

der Geschichte der Wissenschaften sehen wir ein zwar vielseitiges, aber unsicheres, schwankendes, mit Phantasieen aller Art verunreinigtes, fast gänzlich auf der Oberfläche sich bewegendes Erfahrungswissen den ersten grossen Leistungen der Philosophie vorausgehen, aber ihre Kinderschuhe sehen wir die empirischen Wissenschaften erst ablegen und zu männlicher Kraft erstarken, nachdem die Philosophie in genialen Schöpfungen die Grenzen des menschlichen Bewusstseins erweitert, einen bis dahin unbekannten Grad besonnener Forschung und Beobachtung hervorgerufen und wissenschaftliche Methoden der Erforschung für alle Gebiete der Erfahrung an die Hand gegeben hatte [12]).

So sehr nun aber die Philosophie eine wirkliche, d. h. in fortschreitender Verwirklichung begriffene Wissenschaft ist, so ist sie doch allerdings keine abgeschlossene, dergleichen es überhaupt für den zeitlichen Menschen nicht gibt und nicht geben kann. Jede höhere Stufe der Verwirklichung der Philosophie, jede centralere Vertiefung der wahren Philosophie in ihr eigenes Wesen, die stets von einer entsprechenden Erweiterung des Gesichtskreises des Denkenden begleitet erscheint, ruft neue, bis dahin oft nicht einmal geahnete, geschweige klar erblickte Probleme hervor, deren Lösung von nun an die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie ist, um durch deren endliche Erledigung nur wieder neue, tiefer liegende Probleme hervortreten zu sehen. Wäre dem nicht also, so müsste der Gegenstand der Wissenschaft ein durchaus endliches Ding sein, von dergleichen sich ein völlig abschliessendes Wissen allenfalls denken liesse. Aber der Gegenstand der Philosophie ist das Unendliche, und das sogenannte Endliche ist ihr Gegenstand jedenfalls (wenigstens in der höchsten Weise seiner Betrachtung) nur im Unendlichen, und ebendarum weil das Endliche im Unendlichen ist und aus ihm, wie immer, stammt, so kann es nichts durchaus nur Endliches sein, sondern muss am Unendlichen Theil

---

leuchtet ein, dass auch aus der mathematischen ἀγχίνοια nicht ein Gegengrund gegen das Beruhen der mathematischen Gewissheit auf der syllogistischen Verknüpfung entnommen werden darf: der mathematische Blick überschaut wie im Fluge die nämlichen Syllogismen, ohne sich ihrer im Einzelnen als Syllogismen bewusst zu werden, welche die mathematische Analyse gleichsam schrittweise durchwandert und zum deutlichen Bewusstsein bringt; das logische Wesen der mathematischen Erkenntniss aber und das Fundament ihrer Gewissheit bleibt in beiden Fällen das gleiche.« Weiterhin äussert Ueberweg noch weiter gehend: »Die reale, erkenntni[illegible] fende Macht des Syllogismus lässt sich nicht nur auf dem math[illegible] sondern auch auf allen übrigen Gebieten des Wissens nachwei[illegible]

haben und selbst in gewisser Beziehung unendlich sein *). Wie sollte sich nun der Charakter der Unendlichkeit des Gegenstandes der Philosophie nicht in ihr, dem geistigen Gegenbilde ihres Gegenstandes, reflectiren und spiegeln? Nothwendig ist daher die Philosophie ihrer Aufgabe nach selbst unendlich, wie es ihr Gegenstand seinem Sein nach ist.

Durch diese evidente Nachweisung fällt uns nun von selbst, wie eine reife Frucht, die Einsicht zu, dass die Philosophie die schlechthin universale Wissenschaft ist. Denn sie könnte nicht unendlich sein, wenn sie nicht universal wäre. Nicht jede Art der Erkenntniss ist eine philosophische. Die empirische wie die mathematische Erkenntniss, obgleich Erkenntniss, ist darum noch nicht philosophische, aber es gibt im Reiche der Dinge nichts, was nicht auch auf philosophische Weise erkannt werden könnte.

Indem daher die Philosophie sich auf alle Dinge erstreckt und nichts von sich ausschliesst, auch nicht die Art und Weise, die Gesetze, Formen und Methoden, wie empirische und mathematische Erkenntniss zu Stande gebracht wird, ist sie die schlechthin universale Wissenschaft. Obgleich sie daher nicht alles Wissen und Erkennen selber hervorbringt, indem man durch blosse Philosophie weder Astronomie noch Botanik, noch Physiologie, weder Geschichte noch Alterthumswissenschaft, weder Mathematik noch (empirische) Psychologie oder irgend eine andere empirische Wissenschaft zu Stande bringt, so leitet sie doch alle, gibt allen Stellung, Richtung und Bedeutung, schreibt allen die Gesetze ihrer Bildung vor, und vollendet sie zuletzt, soweit in zeitlicher Entwickelung von Vollendung die Rede sein kann, indem sie deren Uebereinstimmung mit den apriorischen Erkenntnissen des menschlichen Geistes nachweist, und die Gesammtheit der in den mathematischen und empirischen Wissenschaften erfassten Formen und Erscheinungen aus Principien begreift.

Indem so die Philosophie, wie schon Platon von ihr rühmt, der Anführer oder Aufseher ist, welcher einer jeden Wissenschaft ihren Werth bestimmt, die wahrhaft königliche Wissenschaft, welche über die einzelnen Wissenschaften zu herrschen und ihnen

---

*) Die Nothwendigkeit der Unterscheidung des absolut Unendlichen von dem beziehungsweise Unendlichen ergibt sich schon aus der Nothwendigkeit der Anerkennung der unendlichen Fortdauer des Universums, gleichviel [illegible] müsse, dass dasselbe von unendlicher Zeit her [illegible] stens habe.

aufzutragen hat, was ihnen zukommt zu verrichten *), so haben wir auch in ihr das Band zu erkennen, welches alle Wissenschaften und also auch alle Wissenschaftskreise, alle Fakultätswissenschaften, der Universität zusammenhält. Schon durch die im Ganzen bewunderungswürdige Organisation der deutschen Universitäten ist der Philosophie eine unerdrückbare Macht der Einwirkung auf alle anderen Wissenschaftskreise gesichert. Welche Schwankungen der höheren oder niederen Geltung der Philosophie an den deutschen Universitäten auch eintreten mögen, so ist doch durch die Organisation der deutschen Universitäten selbst dafür gesorgt, dass sie niemals ganz verdrängt werden kann, und aus jedem Aphelium ihres Einflusses und ihrer Geltung wird sie stets wieder in ein um so glanzvolleres Perihelium ihrer Wirksamkeit eintreten.

Anmerkungen.

[1]) Mit grosser Klarheit widerlegt Dr. Th. Jacob in seiner Schrift: Allgemeiner Theil der Erkenntnisslehre (Berlin, 1853), den Skepticismus und legt in dieser wie in einer zweiten Schrift: Letzte Gründe und Folgerungen daraus (Berlin, 1854), das Fundament zu einer philosophischen Erkenntnisswissenschaft, welche die ernste Beachtung aller Denker anzusprechen berechtigt ist. Damit man sich um so sicherer aufgefordert finde, diese Schriften zur Hand zu nehmen und gründlich zu studiren, erlaube ich mir hier einige Stellen aus ihnen zu entnehmen: »Wenn das Wissen überhaupt unmöglich wäre, dann wäre auch das Wissen von unserem Denken unmöglich. Wir wüssten weder was noch ob wir dächten. Aber das Denken ist unleugbar und das scheinbare Leugnen des Denkens wäre selbst ein Denken, es wäre ein Denken, dass das Denken nicht sei. Aber auch das Wissen von Zusammenhang in unserem Denken ist unleugbar, weil ohne dieses Wissen wieder das Denken selbst unmöglich wäre. Aber unleugbar ist auch das Wissen von einem Antheil unseres Denkens an der Wahrheit, also von Wahrheit in unserem Denken, soweit der Inhalt des Denkens nothwendige Bestimmtheit im Denken hat, durch deren Nichtanerkennung das Wort sinnlos, der Inhalt un-

---

*) Vergl. meine Dialektik Platon's. München, G. Jaquet 1832, S. 7. — Plat. Πολίτ. VII. 532, 528. b, 305, 524. e, 547. c, Φιληβ. 58. a. Φαῖδρ. 207. c.

denkbar wird.... Denn ohne das Wissen, auf dem die Möglichkeit der Verbindung von Begriffen nach einem inneren Zusammenhang beruht, wäre wieder der Zusammenhang im Denken und folglich das Denken selbst unmöglich. Also die Möglichkeit des Wissens ist unleugbar. Und zwar ist das Wissen von unserem Denken und vom Denken überhaupt von unmittelbarer Gewissheit.... Diese unmittelbare Gewissheit ist nicht die einzig mögliche, aber die zuerst offenbare auf dem Wege, der aus der Verneinung des Wissens zum Wissen führt, und genügend, um die Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wissens durch den eigenen Widerspruch zu widerlegen. (S. 4—5.)... Es muss letzte Gründe im Denken geben, die weder weiteren Zweifel noch weitere Begründung zulassen. Denn Zurückführung letzter Gründe auf einen letzten Grund ist unmöglich. Es wäre ein Widerspruch. Oder es muss ein letzter Grund sein, in einem einfachen Satz auszusprechen, aus dem alle vorletzten Gründe für verschiedene Erkenntnissrichtungen sich entwickeln lassen. Im anderen Fall müssen die verschiedenen letzten Gründe zusammen den letzten Grund bilden oder es muss ein letzter Grund in allen letzten Gründen unmittelbar enthalten sein. Denn darüber lässt sich im Voraus nichts entscheiden. Es ist noch ganz ungewiss, ob der letzte Grund gleichsam ein einziger fester Punkt in der Unendlichkeit der Wahrheit oder eine Reihe von letzten Gründen sei, die dann nur einfach mit einander verbunden wären, oder ob mannigfaltige Verbindung nach verschiedenen Richtungen stattfinde. Der letzte nothwendig vorhandene Grund kann daher zunächst nur in dem unbestimmten und desshalb richtigen Sinn gebraucht und verstanden werden, den er zuerst haben muss, und der noch ohne Entscheidung die verschiedenen Möglichkeiten im Denken umfasst, von denen nur eine eine Möglichkeit in der Wahrheit ist. Also die allgemeine Antwort auf den ersten Theil der zweiten Frage ist: dass es zweierlei Wissen gibt, wovon das eine Wissen der Begründung bedarf, das andere dagegen einer Begründung gar nicht fähig ist, obwohl eine Ergründung d. h. eine Hinführung zur offenen Wahrheit die nothwendige Bedingung dieses möglichen Wissens ist, da die Wahrheit nicht offenbar sein kann, ehe sie überhaupt gedacht wird. Aber mit dem Denken muss auch das Wissen zusammenfallen, so dass es ein geistiges Gewahrwerden der Nothwendigkeit zu geben scheint, das dem sinnlichen Gewahrwerden der Wirklichkeit und dem Wissen von Thatsachen der Erscheinung vergleichbar ist. Auf diesem grundlosen Grundwissen wird alle Begründung und Erkenntniss beruhen müssen.... Aber

wie soll der Grund aller Erkenntniss ergründet oder wie soll erkannt werden, was der letzte Grund aller Erkenntniss sei? Denn wenn alle Erkenntniss auf diesem Grunde beruht, dann muss auch die Erkenntniss des Grundes aller Erkenntniss auf ihm selbst beruhen. Die Kenntniss der Gesetze des Erkennens setzt nothwendig das Erkennen selbst voraus. Das ergründende Denken wird also im Voraus die Gesetze befolgen müssen, die erst zu ergründen sind. Vor der Kenntniss des Gesetzes kann aber die Gesetzmässigkeit des Verfahrens nur durch ihre Wirkung offenbar werden. Denn wenn es ein Gesetz gibt, das unbedingt für alles Erkennen, aber nicht für alles mögliche Denken gilt, indem es willkürliches Denken ausschliesst, so muss es auch unergründet allem Erkennen zu Grunde liegen. Es wird also offenbar erfüllt sein, wo die Anerkennung der Wahrheit nothwendig wird. Die Wahrheit zwingt aber überall zu unbedingter Anerkennung, sobald sie auf dem Wege des nothwendigen Zusammenhangs gefunden ist. Im nothwendigen Zusammenhang liegt die Kraft des Beweises, der unmittelbar überzeugt, ehe noch die allgemeine Frage gestellt ist, was alle Beweise miteinander gemein haben, ehe noch der Gedanke: Nothwendigkeit des Zusammenhangs — aufgetaucht ist, obwohl damit nur eine sehr mangelhafte Antwort gegeben wäre. Das Denken darf also nur dem zwingenden Vernunftgesetz nachgeben und nur gezwungen durch Nothwendigkeit die Wahrheit als Wahrheit anerkennen.

[2]) Sehr gut widerlegt schon Aristokles, der Peripatetiker, den Skepticismus der Pyrrhonier, wie sich aus Euseb. Praepar. evang. ed. 1688. XIV, 18, p. 758 seq. ergibt. »Diese Widerlegung des Aristokles«, erklärt mit Recht J. Tafel in seiner lehrreichen Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus S. 11, »enthält im Wesentlichen alles, was sich gegen den Pyrrhonismus im Allgemeinen sagen lässt. Derselbe zerstört sich allerdings selbst; denn die Behauptung, dass gar nichts wahr und gewiss sei, widerspricht sich, sofern sie ja eben diess Eine wenigstens als wahr und gewiss gelten lässt, dass gar nichts wahr und gewiss sei. Sagten sie aber, auch diess müsse bezweifelt werden, so war auch damit nichts gewonnen, denn es war alsdann wieder eben diess als wahr und gewiss vorausgesetzt, dass jenes bezweifelt werden müsse, und sonach das Zweifeln Wahrheit sei; und so kann auch der hartnäckigste Skeptiker nie aller Wahrheit entgehen; immer bleibt ihm wenigstens die Wahrheit selbst als Grundvoraussetzung seines Bewusstseins, und in dieser ein Sein zurück, mit dem sie zusammenhängen und durch das sie bestimmt sein soll. Sagte ich

auch nur, ich weiss nicht, ob irgend etwas wahr ist, oder nicht, so widerspräche ich mir selbst, indem ich ja wenigstens diess Eine als Wahrheit oder als ein durch ein Sein bestimmtes Denken, als ein Wissen behauptete, dass ich jenes nicht wisse. Ohne ein zu Grunde liegendes Sein könnte ich daher nicht einmal zweifeln, ja nicht einmal träumen, oder überhaupt in irgend einer Weise existiren. Ohne ein solches Sein lässt sich überhaupt keinerlei Existenz denken. Existirt irgend etwas, so muss auch immer etwas gewesen sein und wird immer etwas sein; aus Nichts konnte nicht etwas werden, und was ist, kann auch nicht vergehen.«

[3]) Fichte wollte freilich ein Freiheitssystem, aber er überspannte den Begriff der Freiheit ebensosehr als er ihn aufhob. Nicht unrichtig wurde von ihm gesagt (Unser Jahrhundert. Gallerie politischer und literarischer Persönlichkeiten I, 71), dass er zur Philosophie selbst nicht durch den blossen Drang zu speculiren und eine Weltanschauung zu haben, sondern vorwiegend durch ein praktisches Bedürfniss geführt worden sei. Die Philosophie Kant's zog ihn durch ihre seinem Wesen verwandte Seite, den Ernst ihres Pflichtbegriffes und ihre Betonung der sittlichen Freiheit mächtig an. »Jubelnd sah er sich durch sie von dem Alp des Fatalismus, der ihn in Folge des Studiums Spinoza's drückte, erlöst und bald trat der Kantische kategorische Imperativ in seinem Systeme verklärt und apotheosirt als absolutes Ich und hiemit als moralische Weltordnung hervor« (Unser Jahrhundert S. 74). — Das empirische Ich war ihm nicht das absolute selbst schlechtweg, aber doch das absolute als eine Form des in die Schranken der Endlichkeit gesetzten absoluten Ichs und hiemit als Wille selbst zugleich absolut und bedingt. Wie er dem absoluten Ich die doppelte Rolle übertrug, das Absolute in unendlicher Schrankenlosigkeit zu sein, zugleich aber auch das wahrhaft Seiende in jedem empirischen Ich und also in der Totalität der bedingten geistigen Wesen zu sein, so dass, was in den empirischen Ichen nicht das absolute Ich selbst ist, nur zu den Schranken gehört, welche die Erscheinung des absoluten Ich in bedingten geistigen Wesen allein möglich machen, so musste er nun auch dem empirischen Ich die doppelte Rolle übertragen, zugleich nach seinem Kerne absolut, nach seiner Schale oder seiner Erscheinung abhängig zu sein. Der subjective Idealismus Fichte's ist nur die Pforte, wenn man will, die Vorhalle zum Allerheiligsten seiner Philosophie. Das eigentliche Wesen dieses subjectiven Idealismus ist nicht immer richtig verstanden worden. Er wird nur eingeführt, um über sich selbst hi[redacted] nach ihm eingeführt werden,

wenn wahrhaft über ihn hinausgekommen werden soll. Fichte führt in seiner Schrift: Die Bestimmung des Menschen, welche den Uebergang von der ersten Gestalt seiner Philosophie in die dritte und letzte bezeichnet, durch den Beweisversuch, dass kein Wissen sich selbst begründen und beweisen könne, dass jedes Wissen ein noch höheres als seinen Grund voraussetze und dass dieses Aufsteigen kein Ende habe, indem ich fragen könne: Denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken, und denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? etc. (Werke II, 252), und sofort durch den Beweisversuch, dass alles Denken nur leere Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck, einen blossen in einem Traume von sich selbst zusammenhängenden Traum hervorbringe. Fichte führt durch diese Beweisversuche, wenn auch durch einen Sprung des Denkens, auf dem Wege des Glaubens zu einem Realismus hinüber, der freilich als dem Materialismus entgegengesetzt selbst wieder Idealismus ist. Dieser objective oder absolute Idealismus wird von Fichte auf die sich uns als unabweisbar, wenn der Glaube an unsere sittliche Bestimmung nicht aufgegeben werden soll, aufdringende Nothwendigkeit, an Realität zu glauben, gegründet. Der Glaube ist es, der dem Wissen erst Beifall gibt und das, was ohne ihn blosse Täuschung sein könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt. Alle Ueberzeugung ist nur Glaube und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit. Was diesem widerspricht, ist sicher falsch. Durch die Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Es ist schlechthin wahr, dass ich der Stimme des Gewissens folgen soll und es wird mir sonach in dieser Denkweise alles wahr und gewiss, was durch die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr und gewiss vorausgesetzt wird. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir als die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit, sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unsern Gemüthern erschafft Gott eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie ent-

wickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Licht uns erscheint, erblicken. In unseren Gemüthern bildet er fort diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unseren Gemüthern durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unseren Gemüthern erhält er diese Welt, und dadurch unsere endliche Existenz. Alles unser Leben ist sein Leben. Wir sind ewig, weil er es ist. Ich bin unbedingt zum Gehorsam gegen die Stimme meines Gewissens verpflichtet. Aber mein Wille ist mein und er ist das einzige, das ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt. (Die Bestimmung des Menschen, Werke II, 248—319.) — Der Wille des Menschen soll also nach dieser Glaubensphilosophie absolut und bedingt zugleich sein. Indem der Wille des Menschen zum absoluten überspannt wird, verschmilzt er doch zugleich zur Determination des unendlichen Willens, der doch kein Wille eines wirklich wollenden Wesens ist. Subjectiv will Fichte in allen Stadien der Entwickelung seiner Philosophie die Freiheit und glaubt an die Freiheit bis zu seinem letzen Athemzuge, aber objectiv geht sie in der Alleinigkeit des absoluten Ichs, der Identität des Seins und Wissens unter. Durch die Energie, womit er die Idee der Freiheit vertritt, ist Fichte der erhabenste, gewaltigste Charakter unter den Philosophen der Neuzeit, aber seine Grundgedanken führen ihn nicht über den Pantheismus hinaus. Vergl. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie von J. H. Fichte. 2. Aufl. S. 562—571. Könnte man J. H. Fichte beistimmen, dass Pantheismus nur diejenige Lehre zu nennen sei, in der Gottes Wirklichkeit (in dem Einen und Allen des Universums) völlig aufgehe, Gott nur ein der Welt immanenter sei, so würde man ihm auch nicht widersprechen können, wenn er behauptet, nach diesem Begriffe von Pantheismus gebe es kein System, welches antipantheistischer wäre als die Wissenschaftslehre. Aber aller ächte Pantheismus lässt Gottes Wirklichkeit nicht in der Weltwirklichkeit aufgehen. Gott ist allem ächten Pantheismus noch etwas von der Wirklichkeit toto coelo Unterschiedenes, denn er ist ihm das Absolute, während die Weltwirklichkeit ihm nichts ist als die Gesammtheit der Erscheinungsformen des Absoluten, über die hinaus es freilich keine anderen Erscheinungsformen desselben geben kann. Die Wirklichkeit Gottes geht dem Pantheismus nicht in der Weltwirklichkeit auf, sondern vielmehr die gesammte Weltwirklichkeit (d. h. die Gesammtheit der Erscheinungsfor-

men Gottes) geht ihm in Gott, im Absoluten auf. Desshalb ist aller Pantheismus von der einen Seite Atheismus, wenn man mit diesem Worte die Lehre von der Unpersönlichkeit Gottes (nicht die Lehre von der Nichtexistenz Gottes; denn der Pantheist leugnet nicht Gott überhaupt, sondern nur seine Persönlichkeit) bezeichnen darf, von der andern Seite Akosmismus, wiefern man darunter die Lehre von der Nichtwesenhaftigkeit, Unwesenhaftigkeit der Welt als blosser Erscheinung des Absoluten versteht. Es gibt keinen Akosmismus, der nicht Pantheismus und keinen Pantheismus, der nicht Akosmismus wäre. Schon Heraklit ist im Grunde pantheistischer Akosmist und ebendarum akosmistischer Pantheist. Vergl. die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos von F. Lasalle I, 45 ff., I, 348—349. »Heraklit erfasste zum erstenmale den Gedanken des Negativen und seiner beständig sich in ihr Gegentheil umschlagenden und dadurch verwirklichenden, in der Verwirklichung selbst sich aber ebenso wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Absolutes ist das allem Dasein transscendente und es aufhebende Gesetz dieses Processes. Das Sein selbst ist ihm zum Schein und zum blossen permanenten Dasein des Nichtseins geworden, wie es desshalb auch nur die Bewegung ist, sich selbst in diess sein Gegentheil, mit dem es an sich identisch, wieder aufzuheben. Und desshalb gibt, zurücksehend auf seine Vorgänger, Heraklit selbst so trefflich und so tief den epochemachenden Gedanken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: »Wie Vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, dass das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, dass es das Negative ist.« Wollte man einwenden, dass die Bezeichnung als Akosmismus darum nicht auf Fichte's System letzter Gestalt passe, weil er wenigstens einen Theil der Intelligenzen unsterblich sein lasse, so ist zu erwidern, dass sein System selbst dann nicht aufhören würde, Akosmismus zu sein, wenn er allen Intelligenzen die Unsterblichkeit zuschriebe. Denn sie würden dadurch nicht aufhören, blosse Erscheinung des Absoluten zu sein, so dass sie keine andere Substanz als das Absolute selbst hätten. Sie wären dann nur nicht eine Zeitlang dauernde, sondern immer dauernde Erscheinungen, sie würden dadurch nicht bedingte Substanzen werden, sondern Erscheinungen bleiben und nichts als Erscheinungen. Ob aber ein pantheistisches System überhaupt und das Fichte'sche insbesondere immer bleibende Erscheinungen

des Absoluten consequent lehren kann oder nicht, ist eine andere Frage.

[4]) Die erste Gestalt der Fichte'schen Philosophie war insofern schon kein bloss subjectiver Idealismus, inwiefern F. nämlich die Nothwendigkeit des Glaubens an die Realität der Dinge nicht verneinte, sondern behauptete. In der zweiten Gestalt (seit 1800) seiner Philosophie betont Fichte noch schärfer, dass das Wissen sich selber überlassen zum Nihilismus führe, ebendesshalb aber um so unausweichlicher zum Glauben leite. Dieser Glaube ist ihm jetzt nicht mehr ein rein moralischer, sondern zugleich ein religiöser und das absolute Ich wird nicht mehr als blosse moralische Weltordnung, sondern als absolutes Erkennen und Wollen bezeichnet, welches nur wegen seiner Schrankenlosigkeit nicht als Persönlichkeit zu bezeichnen sei, indess es der Materie nach lauter Geist und Leben sei. In der dritten Gestalt seiner Lehre erhebt sich der Glaube wieder zum Wissen. Sobald nämlich zur völligen Klarheit erhoben ist, dass Alles, was gewusst wird, nur Gewusstes, Bild, Abbild ist, so muss auch darüber hinausgegangen werden zu der Erkenntniss, dass überall reine Bildlichkeit ein Sein, eine Realität voraussetzt, weil reine Abbildlichkeit ohne Etwas, das sich in ihr abbildete, undenkbar ist. Hiemit hielt Fichte die ursprüngliche Identität des Subjectiven und Objectiven für erreicht. Das absolute Ich erscheint hier als unendliche Vernunft, als Logos oder System von Ideen, als geistige Organisation, die als Grund alles Seins und Lebens ihre Selbstoffenbarung in allen endlichen Wesen hat. Hat Fichte mit diesem Standpunkt auch das Höchste und die volle Wahrheit nicht erreicht, indem dieser doch nur einen idealrealistischen Pantheismus bezeichnet, so hat derselbe doch den idealrealistischen speculativen Theismus vorbereitet, und man muss Chalybäus beistimmen, wenn derselbe (Historische Entwickelung der specul. Philos. 3. Aufl. S. 178) bemerkt, dass in Fichte allein der Schlüssel zu dem Verständnisse der Neueren liege. J. H. Fichte zeigt in seinem ausgezeichneten Werke: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel I, 409 ff., dass es damals darauf ankam, den Gedanken an einen lebendigen Gott, der den Menschen befreit von der Knechtschaft der Unvollkommenheit und den Willen von der Tantalusarbeit eines endlosen Ringens erlöst, durch Wissenschaft und höhere Ausbildung wiederzugewinnen. Fichte musste sich, sagt J. H. Fichte, zur Lösung dieser Aufgabe für berufen halten, denn gerade durch ihn war das dem Glauben entgegengesetzte Princip der Reflexion mit ganzer Schärfe und vernichtender Gewalt ausgesprochen worden. Was zerstört war, musste neu und

höher wiedererstehen. »Fichte hatte nämlich mit unwidersprechlicher Klarheit gezeigt, wie das Bewusstsein wahrhaft nur von sich selbst zu wissen vermöge. Daraus folgt, dass alles sein Wissen und Sagen von einem Sein ausser sich den Widerspruch in sich trägt, dass, indem das Sein eben gewusst wird, es nicht Sein, sondern Vorstellung für Bewusstsein ist, dass mithin das Factum des Wissens hier dem Inhalte desselben widerspricht und ihn unmittelbar aufhebt. So scheint vor dieser im Einzelnen stets wiederkehrenden Besinnung für all unser Wissen und Erkennen nur ein subjectives Vorstellungsgewebe übrig zu bleiben, worin Manches als ausser uns, Manches als in uns begriffen wird zufolge eines ohne unser Zuthun sich gestaltenden Fortflusses des Bewusstseins. Und auf die Frage, was denn an sich jenes Vorgestellte sei und bedeute, gibt es nach diesen Prämissen theoretisch keine Antwort, ja die Frage hat hier gar keine Bedeutung, weil das Bewusstsein, unentfliehbar in sich gefangen, von Etwas ausser ihm schlechthin Nichts zu wissen vermag. Sonach bliebe auch ein Erkennen, ein wissenschaftliches Bewusstsein Gottes ewig unerreichbar, wenn es nicht gelänge, jene Schranke theoretisch zu durchbrechen, das Ich zu zwingen, über sich hinauszugehen. Wollte man nun das unmittelbare Bewusstsein, den Glauben an jene höchste Realität dafür geltend machen, wie dies von Jacobi geschehen, der gleichfalls die philos. Unerkennbarkeit derselben behauptet: so wäre darin höchstens eine persönliche, nicht aber gemeingültig wissenschaftliche Auskunft gegeben. Der Glaube, als das Unmittelbare, steht nämlich der Reflexion, als dem höhern, entwickelteren Bewusstsein, eben desshalb ohne Rechtfertigung gegenüber: jener kann verharren in seiner unmittelbaren Gewissheit, für die er in sich selbst keine Gründe hat, er kann sogar der Reflexion ihre unfruchtbare Leerheit vorhalten, sicher darauf rechnend, dass sie von ihrer erkünstelten Höhe endlich selbst zu ihm zurückkehren wird; aber diese vermag dennoch immer von Neuem ihn zu beunruhigen in seinem Besitze, ihn zweifelhaft zu machen in seinem Genusse; und der Friede wird nur hergestellt werden können in einem höheren, beide Elemente vermittelnden und ausgleichenden Gebiete. Die Reflexion muss durch sich selbst zerstört, theoretisch aufgehoben werden, damit sie freiwillig ihre Waffen niederlege und den höheren Standpunkt gewinne, den Glauben vielmehr rechtfertigend in sich aufzunehmen. Diese Kluft auszufüllen, diesen Kampf bis zum endlichen Frieden durchzukämpfen, — die Aufgabe lag auf Fichte's starkem Geiste; und es bedurfte, wie uns dünkt, dieser Stärke, um unverzagt und ohne

Unterhandeln die ganze Härte jenes Resultates zu ertragen und es kalt aussprechen zu können. Und dies unablässige Suchen, bis der richtige Ausweg gefunden, diese langsame und mühevolle Entwickelung begleitete ihn durch die späteren Jahre seiner einsamen Selbstbildung, während er die philosophische Mitwelt eigentlich als völlig desorientirt erachten musste über den wahren Fortgang der Speculation. Was hier Philosophisches erschien, konnte sein eigenes Streben nicht fördern, ja es musste ihm als ein Rückschritt erscheinen, weil es mit den bisherigen wissenschaftlichen Voraussetzungen im schneidendsten Gegensatze stand. So war es natürlich, dass er, wie er selbst dort Widerspruch erfuhr, so auch seinerseits jener entgegengesetzten Richtungen nicht achtete, sondern mit gänzlicher Resignation auf die Anerkennung der Mitwelt, nur sich selbst Klarheit zu erringen suchte und höchstens in wenigen Schülern fortzuleben hoffte. Aber interessant ist es zu sehen, wie gerade dadurch, dass er kein fremdes Element in sich aufnahm, sondern ganz für sich seinen Weg vollendete, es ihm gelang, seine Lehre in ihrem Princip völlig consequent zu vollenden. Indem er eben das Princip der Reflexion völlig durchführte, hat er ihr wissenschaftliches Heilmittel gefunden und dadurch ist seine Lehre ein wesentlicher und unverlierbarer Moment in der gesammten philosophischen Entwicklung geworden.« L. c. I, 412—14. Vergl. Desselb. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. 2. A., S. 584—587. Obgleich, wie schon gesagt, Fichte den höchsten und wahren Standpunkt nicht erreicht hat, so sind doch seine Leistungen in der That als die Vorschule zur wahren Philosophie anzusehen, wenigstens nachdem sie einmal eine Gestalt angenommen hatte, wie sie Kant ihr gegeben. Schelling und Hegel haben, so gross ihre Leistungen sonst auch sind, das eher wieder getrübt, was Fichte klar gemacht hatte und erst in Baader wurde das Ziel erreicht, welches im Grunde Fichte doch immer vorschwebte, womit Baader freilich über Fichte, wie über Schelling und Hegel, hinausgehen musste. Ueber diese Behauptung werden freilich Viele nicht wenig in Verwunderung gerathen. Man würde Grund dazu haben, wenn die Meinung wäre, Baader habe den Fichte'schen Protestantismus und Republicanismus getheilt. Allein es kommt hier nur darauf an, einzusehen, dass Baader den Process der Fichte'schen Wissenschaftslehre im Princip dadurch vollendete, dass er das Fichte'sche Absolute (welches auch ihm wie dem Herakleitos nur das Weise, nicht der Weise war) aus seiner Selbstverschlossenheit erweckte, und zeigte, dass, wenn Gott — was Fichte zugab — der Materie nach lauter Erkennen und

Wollen, Geist und Leben sei, er es auch der Form nach sein müsse, deren Unendlichkeit der Bestimmtheit nicht widerspreche und dass also Gott absoluter und folglich weltfreier Geist, absolute Persönlichkeit sei und sein müsse. Hätte Fichte diese Einsicht erreicht, so hätte er seine Philosophie im Princip vollendet. Fortlage (Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 246 —255) spricht mehrfach davon, dass in den Baader'schen Schriften die Tiefe der Fichte'schen Speculation vorhanden sei. (Baader hatte seine Uebereinstimmung mit Fichte in der Behauptung erklärt: Kein Sein, ohne dass es nicht dem Wissen durchdringbar wäre, überhaupt keine Welt ausser dem Wissen oder der Wissbarkeit). Dass aber in Baader noch mehr vorhanden, dass in ihm im Princip der Zielpunkt der Fichte'schen Philosophie erreicht sei, konnte Fortl. freilich nicht erkennen. Denn nach ihm (l. c. S. 249) ist der Mensch das absolute Ich implicite selber. Es wäre doch leicht einzusehen, dass wenn dem also wäre, Gott entweder nichts als der Allgemeinbegriff der endlichen Wesen und also nicht selbst ein Wesen wäre, oder das einzig und allein existirende Wesen, so dass im ersten Falle nur endliche individuelle Wesen existiren könnten, im zweiten Falle die endlichen Wesen als endliche gar nicht existirten, sondern blosse Scheingestalten Gottes (des Absoluten) sein würden. Allein die atheistische Monadologie befriedigt so wenig als der akosmistische Monismus. Schon Drossbach's Atomismus steht höher, insofern er seinem Centralatom nicht die peripherischen Atome und diese nicht jenem zu opfern sich genöthigt findet. Fichte kam nur bis zu dem Standpunkte, auf welchem Gott die absolute Vernunft ist ohne auch der Form nach Bewusstsein und Wille, ohne Persönlichkeit zu sein. Die absolute Vernunft, indem sie so selber Alles ist, hebt allen Unterschied, alle Endlichkeit, alle Selbständigkeit der endlichen Wesen auf. Nach Fichte's Philosophie in ihrer letzten Gestalt existirt Gott nicht in Wahrheit als Natur oder als ein System von Ichen, denn diese insgesammt existiren nicht eigentlich, nicht in jener absoluten Vernunft und zufolge derselben, sondern nur in der Erscheinung derselben und zufolge ihrer ewigen Erscheinbarkeit. Es gibt nach Fichte kein anderes Sein als Gott, Gott ist absolutes Sein und Leben, Gott lebt in meinem Leben und sieht in meinem Sehen. Mit Recht bemerkt J. H. Fichte, dass sein Vater das Wesen seiner Philosophie (in der späteren Gestalt) fast nirgends deutlicher ausgesprochen habe, als in zwei Sonnetten, welche in den dritten Band seiner nachgelassenen Schriften aufgenommen worden sind. Ich versage mir es nicht sie hier mitzutheilen:

»Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Dass alle Missgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch die Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben?

Das ist's! Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Sein — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:
Du schauest, ich mit dir schau' im Verein,
Doch wie vermöchte Schauen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben?

»Wie gern, ach! wollt' ich diesem hin mich geben:
Allein, wo find' ich's? Fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt sich's in Schein,
Mit ihm gemischt, mit seiner Hüll' umgeben!«

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.«

Vielleicht nie ist ein erhabener Irrthum edler und inniger ausgedrückt worden, als der absolute Idealismus in diesen zwei Sonnetten. Vortrefflich charakterisirt U. Wirth diesen Standpunkt, wenn er sagt: »In diesen schönen Worten, die an das Heiligste anklingen, sehen wir ein Ineinanderübergehen der entgegengesetzten Standpunkte, des Spinozismus und der Ichheitslehre. Das Ich ist das reine Ich, aber als reines Ich schlechthin unendlich, also kein Selbstbewusstsein, sondern ein und dasselbe, was die Substanz, die ewige Einheit selbst ist. Allein die ewige Einheit (Urania) schaut sich doch an; Ich ist das Auge, in dem Urania sich sieht. So verschwindet das Ich in die Einheit, die Einheit reflectirt sich im Ich. Allein die Selbstanschauung der Urania ist ja

nur die Anschauung eines Anschauungslosen. Die Urania schaut in Wahrheit nicht. Das Anschauende muss also im Anschauungslosen wieder verschwinden. In dem Unendlichen, Gränzenlosen, dem dunklen Grunde der Urania ist nichts zu schauen.« Die speculative Idee Gottes etc. von Dr. J. U. Wirth S. 365. Dass Baader über Fichte hinausging, ähnlich, aber auch nur ähnlich, wie Anaxagoras über Herakleitos hinausging, bestätigt J. H. Fichte selbst mit den Worten: »Ich ist (für J. G. Fichte) nur Begränztes, Individuum, das reine Ich nur wirklich in unendlicher Individuation, der Quell und Trieb unendlicher Selbstverendlichung. Denn es ist ja der (falsche, in seinen Wirkungen grundverderbliche) Lehrsatz der Wissenschaftslehre, dass die Form des Bewusstseins die Form der Endlichkeit sei. Deswegen ist der »Gesichtspunkt« Gottes, des reinen Ich, abermals nur ein idealer; es ist da keine Sache, kein wirklich schauendes Subject-Object. Der Gott ist reine, unpersönliche Geistigkeit, unendliche Subject-Objectivität.« Beiträge etc. S. 517. Eben diesen falschen Grundsatz der Wissenschaftslehre hat Baader widerlegt und gezeigt, dass es keine endliche Form des Bewusstseins geben könnte, wenn es keine unendliche gäbe.

[b]) Trotz allerdings tiefgreifender Verschiedenheiten und Abweichungen stehen schon die Lehren des Platon und Aristoteles mit jenen von Leibniz, dem späteren Schelling und Baader in einem starken Verwandtschaftsverhältnisse, wiewohl Baader selbst weit mehr die Differenz als die Verwandtschaft erblickte. Vollends aber tritt dieses Verwandtschaftsverhältniss mächtig hervor in den theistischen Systemen, welche seit Schelling, Schleiermacher, Hegel und Herbart von einer Anzahl sehr geistreicher Forscher in Deutschland ausgebildet wurden und grösstentheils noch in der Ausbildung begriffen sind. Ohne auf Vollständigkeit der Angaben auszugehen, können mit Fug hier genannt werden die Philosophen J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Chalybäus, Trendelenburg, Braniss, Wirth, Ulrici, Th. Jacob etc., welchen sich noch eine Reihe von Forschern gesellen, die von der Schelling'schen, Hegel'schen, Schleiermacher'schen und Herbart'schen Schule her in das System des Theismus münden. Alle diese Philosophen sind sich in ihren Grundanschauungen näher getreten als es von einer auch nur annäherungsweise gleichen Zahl ausgezeichneter Selbstforscher irgend einer früheren Zeit gesagt werden kann, und bei allen Differenzen im Einzelnen verbindet sie doch ein gemeinschaftlicher Grundzug mit Baader, der auch darum so gross erscheint, weil er mitten unter der begünstigten Wirksamkeit der

imponirendsten philosophischen Genies seiner Zeit im offenen Kampfe mit ihnen zu einer Tiefe der Erkenntniss durchdrang, deren Ueberlegenheit über die Leistungen jener im Prinzip von der gesammten Gruppe der genannten nachhegel'schen Philosophen selbst theils durch ausdrückliche Erklärungen, theils durch den Inhalt ihrer Lehren anerkannt ist und von Tag zu Tag allgemeiner anerkannt wird, wie weit man sich in vielen Punkten auch von ihm entfernen mag.

[6]) Ich stehe nicht an auch Max. Drossbach den theistischen Forschern beizuzählen, obgleich derselbe sich denselben nicht beigezählt wissen will. Aber doch nur darum nicht, weil er unter Theismus die Lehre von der absoluten Willkürlichkeit Gottes, von der Schöpfung eines todten Stoffs etc. versteht, während diese Lehren nur einer unvollkommenen Form des Theismus und nicht nothwendig dem Theismus selbst angehören. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, dass Drossbach's Theismus selbst ein ganz befriedigender sei. Seine Lehre, (die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, L. Brockh. 1858) nimmt sich auf den ersten Anblick sehr frappant aus, und wird jedenfalls auf vielen Widerstand stossen. Indessen ist doch nicht zu bestreiten, dass er mit trefflichen Gründen den ächten Realismus gegen den einseitigen Idealismus und mit tiefgehenden Gründen den ächten Idealismus (Ideal-realismus) gegen den Materialismus in Schutz genommen hat. Dieser Atomismus scheint mir in seinem Grundgedanken alle bisherigen monadologischen und atomistischen Systeme der Philosophie zu überragen, welches ich zur Steuer der Wahrheit aussprechen muss, da mir in Drossbach's früheren Schriften der eigentliche Kerngedanke seines Systems sich noch verhüllt hatte. Dieser Grundgedanke seines Systems hat jedenfalls eine Zukunft, wenn auch namentlich seine Religionsphilosophie einer tiefergehenden Umbildung bedürftig erscheint. Damit hängt denn auch seine Behauptung der Aseität der Atome zusammen. Ganz mit Recht übrigens bemerkt Drossbach: »Weit weniger (als die materiellen Vortheile) beachtet, weil viel verborgener, aber in dieser Verborgenheit um so tiefer und nachhaltiger, ist die Wirkung, welche die Naturwissenschaften auch über die Grenzen ihres eigenen Gebietes auf alle übrigen Gebiete des Wissens und, insofern all unser Können durch unser Wissen bedingt ist, auf das gesammte Leben unserer Zeit ausüben.« In der That wir stehen in einem Uebergangszeitalter und es ist eine neue Weltzeit im Anzug.

Alle Zeichen deuten darauf und insbesondere kann man sich kaum die Wirkung gross genug vorstellen, welche der unaufhaltsame Fortschritt der Naturwissenschaften herbeiführen wird. Vieles wird in unsern Theorien fallen, welchem nicht Wenige jetzt noch Haltbarkeit zutrauen. Aber die Materialisten täuschen sich, zu glauben, dass der Materialismus mit dem Fortschritte der Naturwissenschaften immer siegreicher und immer verbreiteter werden werde. Vieles von dem, was sie erforscht haben, erforschen und erforschen werden, wird mit in die neue Weltzeit eingehen, nicht aber ihr Materialismus selber. Einen Theil dessen, was ich anderwärts gegen den Materialismus geltend gemacht habe und wovon ich weiss, dass er dadurch auf das Haupt geschlagen und ex fundamento widerlegt ist, sehen wir bereits von einem Forscher geltend gemacht, der, aus der Bewegung der neueren Naturwissenschaft hervorgegangen und keines ihrer wirklichen Ergebnisse verleugnend, sich gleichwohl dem Materialismus entgegenstellt. Es ist wohl klar, sagt Drossbach, dass diese Macht (der Naturwissenschaft) nicht mehr gebrochen und zurückgehalten werden kann, und so bleibt nichts Anderes übrig, als sie in die rechten Bahnen zu lenken. Es ist auch eitle Furcht, zu wähnen, die Naturwissenschaften könnten der Religion etwas anhaben oder gar sie zerstören, im Gegentheil werden sie dieselbe auf das glänzendste bestätigen, stärken und regeneriren. (Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung etc. S. 362. Man vergleiche damit die tiefgehenden Gründe gegen den Materialismus von Dr. Th. Jacob in dessen Schrift: Aus der Lehre vom Ganzen). Nachdem Drossbach hierauf eine bemerkenswerthe Stelle aus Dr. Hanne's Zeitspiegelungen zustimmend angeführt hat, in welcher die metaphysische Grundvoraussetzung des materialistischen Atheismus in dem Ungedanken gefunden wird, dass Natur und Geist als die beiden Sphären des Absoluten sich von Ewigkeit her durch eine Art generatio aequivoca von selbst aus dem bewusstlosen Grunde eines blinden Seins, das man Weltdunst, Materie, Idee oder Begriff nennt, erzeugt hätten, woraus der erstaunliche Unsinn sich ergeben würde, dass das Absolute in seinem letzten Grunde etwas Blindes, Vernunftloses wäre und doch dasselbe als solches für das höchste Princip aller Vernunft erklärt würde, äussert Drossbach ausdrücklich: »Sämmtliche Wesen der Welt bilden nach dem Christenthum eine ranggeordnete Stufenreihe mit einem höchsten Wesen an der Spitze. Dieses höchste Wesen (fährt er fort S. 376) ist (nach der christlichen Lehre) das vollkommenste, sowohl an physischer Macht als an Intelligenz. Es ist nicht wesentlich (dem,

was es ist, nach) von den andern Wesen verschieden, sondern nur dem Grade nach und daher gleich diesen bewusst, selbstbewusst, fühlend und mitfühlend, ein Wesen, welches sich mit uns freut und mit uns trauert, an welches wir uns betend wenden und von welchem wir aufrichtiges Mitgefühl erwarten können. Ganz dasselbe selbstlebendige, selbstbewusste, fühlende und mitfühlende, Alles beherrschende, ewige, von den andern Wesen nicht (sofern sie wie Gott Geist- und Naturwesen zugleich sind) verschiedene ist der atomistische Gott.« — Drossbach lehrt den Kennern Baader's übrigens nichts Neues, wenn er behauptet, der Gott des Christenthums sei das vollkommenste Wesen sowohl an Intelligenz als an physischer Macht. Denn sie wissen, dass dies Baader von Anfang an bis zu seinem Tode gelehrt hat. Sie wissen, dass Baader es war, der vollkommener als Schelling den Cartesianischen Dualismus des Geistes und der Natur dadurch im Princip aufgehoben hat, dass er ihn im göttlichen Wesen selbst aufhob, ohne darum den Unterschied des Geistes und der Natur, des Selbstischen und des Selbstlosen, irgendwie zu verkennen.

[7]) Das hier von Ueberweg Gesagte würde einseitig und somit falsch sein, wenn damit gesagt werden wollte, Offenbarung Gottes an die Menschen und die Menschheit überhaupt sei undenkbar oder doch unannehmbar und nicht bloss überflüssig, sondern sogar schädlich. Nicht göttliche Offenbarung der Wahrheit an den Menschen ist unmöglich oder unannehmbar, sondern nur: philosophische Erkenntniss der Wahrheit, auch der geoffenbarten, kann nicht durch blosse Eingebung erlangt werden. Die Gabe Gottes an den Menschen schliesst die Aufgabe nicht aus, sondern ein. Wenn ferner gewiss allem Aberglauben entgegenzutreten ist, so muss man sich doch sehr in Acht nehmen, für Aberglauben zu erklären, was es nicht ist und für ächte Aufklärung und Einsicht zu halten, was oft genug nichts weiter als hartnäckigster Aberglaube ist. Zu allen Zeiten hat sich gelehrter Aberglaube gegen die Anerkenntniss der Wahrheit und Wirklichkeit grosser neuer Entdeckungen gesträubt, sobald sie über die Fassungskraft der eingelernten Gelehrsamkeit hinausgingen und dieselben Männer einer späteren Zeit, welche sich über die Beschränktheit früherer Gelehrten, die sich in neue Entdeckungen nicht zu finden wussten, gar höchlich wundern, zeigen sich öfter nicht weniger beschränkt neuen Entdeckungen ihrer Zeit gegenüber. So erging es Laplace in Bezug auf Chladni's Behauptung des kosmischen Ursprungs der Aërolithen, den Mitgliedern der Pariser Akademie d. W. in Bezug

auf die Erfindung des Dampfwagens und auf die Erscheinungen des menschlichen Magnetismus, so Alex. v. Humboldt, Dove und unzähligen Anderen in Bezug auf die Erscheinungen des magischen Schreibens, die aus Betrug nicht erklärbare unleugbare Erscheinungen sind und bleiben, man mag nun dabei einen Einfluss der jenseitigen Geisterwelt zugeben oder verwerfen. Aehnlich ergeht es dem grössten Theile unserer Physiker und Chemiker in Bezug auf die odischen Entdeckungen des Freiherrn C. von Reichenbach, die nach den von R. gegebenen Nachweisungen keineswegs Phantome sein können, wenn auch viele seiner Folgerungen noch mehr oder minder zweifelhaft bleiben. Man vergleiche: Das magische Geistesleben. Von Dr. Schindler. Vorr. S. VI, dann S. 326 ff.; Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode von Reichenbach II, 121 ff., 546 ff., 613 ff. Man ermüdet nicht, die Philosophie an das Shakespeare'sche Wort zu erinnern: »Zwischen Himmel und Erde gibt es viele Dinge, von denen sich euere Schulweisheit nichts träumen lässt!« Wenn nun aber ein Mann kommt, Ernst mit jenem Worte macht und in der That Dinge als wirklich aufzeigt, wovon allerdings die Schulphilosophie nichts wusste, dann wendet man ihm den Rücken zu und nennt ihn einen Ueberspannten, Phantasten oder Schwärmer.

[8]) Wenn die Riesenplane des Papstes Gregor VII, welche auf eine den Erdkreis umfassende Theokratie, d. h. Klerokratie, im Grunde Papokratie gerichtet waren, in ihrem ganzen Umfange verwirklicht worden wären, wenn also alle Staaten und deren Regierungsgewalten der Macht des Papstes sich hätten völlig unterordnen müssen, so würde alle ächte Philosophie, weil nur freie Philosophie ächte sein kann, erdrückt und erstickt worden sein, und ihre Stelle würde nicht etwa das leere Nichts, sondern eine mit Wahrheit gemischte Scheinphilosophie so lange eingenommen haben, bis eine furchtbare Empörung der Geister die Grundvesten dieser Art von Theokratie erschüttert haben würde. Das Wahre an Barach's Behauptung (Die gegenwärtige Aufgabe der Philos. S. 53) wird darum nicht verkannt.

[9]) Damit soll keineswegs behauptet werden, dass die Geschichte der Philosophie absolut gerade so erfolgen musste, wie sie erfolgt ist. Wenn anders die Freiheit des menschlichen Wesens eine Wahrheit ist, wenn der Wille, wenn Gefühle, Neigungen und Leidenschaften nicht ohne Einfluss auf das Denken und die Denkrichtung des Menschen sind, so kann sicher die Nothwendigkeit der philosophischen Systeme gerade so wie sie erfolgt sind

nicht behauptet werden. Wie wenig z. B. die Hegel'sche Philosophie durchgängig aus reiner Denknothwendigkeit hervorgegangen ist, wird nur zu ersichtlich aus dem Werke: Hegel und seine Zeit von R. Haym. Wenn übrigens Haym gegenwärtig der deutschen Nation in ihrer speculativen Thätigkeit eine Pause, eine Periode der Sammlung und Vorbereitung für heilsam hält und meint, den nächsten Beruf, die Erbschaft der Hegel'schen Philosophie anzutreten, habe die Geschichtswissenschaft, so werden Andere sie der Naturwissenschaft vindiciren, Andere werden keinen Widerspruch darin finden, dass sich Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft in diesen Beruf theilen, und noch Andere werden mit mir der ganz wohl berechtigten Meinung sein, dass die deutsche Nation einer Pause in ihrer speculativen Thätigkeit jedenfalls nicht bedürfe, dass diese Thätigkeit ganz wohl fortschreiten könne, während neben ihr Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft höheren Stufen der Vollkommenheit entgegenschreiten, und dass derjenige, welcher jetzt und für die nächste Zeit eine Pause der speculativen Thätigkeit nöthig findet, jedenfalls nicht zugleich derjenige sein wird, welcher der deutschen Nation ein neues und die bisherigen an Tiefe und Wahrheit überragendes System schenken wird. Nicht die allerdings ausserordentliche Productivität in dem Gebiete der Philosophie von Kant bis Hegel trägt die Schuld, dass seit einiger Zeit die Aufmerksamkeit der deutschen Nation der Philosophie weniger zugewendet ist, sondern grösserntheils sind die Ausschreitungen dieser Systeme selbst schuld daran. Haym (S. 361) ist selbst der Meinung, dass die Hegel'sche Rechtsphilosophie nur ein Schritt zwar, aber ein grosser zur Selbstzerstörung des Ansehens der Philosophie gewesen sei. Gewiss nicht allein; die Hegel'sche Logik hat sicher der gebildeten und halbgebildeten Welt gegenüber wenigstens gleichviel verdorben. Gleichwohl ist es eine höchst merkwürdige Thatsache, dass die Hegel'sche Philosophie, obgleich in zahlreichen umfassenden Werken von tiefem Gehalt widerlegt, fortfährt auf unsere gesammte Literatur einen bedeutenden Einfluss zu üben. Es mag gut sein oder nicht, es mag willkommen sein oder nicht, es ist gleichwohl unwiderlegliche Thatsache, dass Hegel die Literatur der Gegenwart in einem Grade beherrscht, wie dies kaum von einem seiner Vorgänger auf dem Thronsessel der deutschen Philosophie zu ihrer Zeit gesagt werden konnte. Ist auch wohl keiner seiner ungemein zahlreichen Schüler in der Lage, sich mit dem Meister im vollen Einklange zu erklären, so ist es dennoch der Hegel'sche

Geist, in welchem sie leben, weben und sind und der sie durchdringt und der in ihnen pulsirt; freilich ein Geist des Widerspruchs.

10) Kant statuirt eine natürliche und unvermeidliche Illusion, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhänge, und selbst, nachdem wir durch transscendentale Dialektik ihr Blendwerk aufgedeckt hätten, dennoch nicht aufhören werde, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürften (Werke II, 279). Die Ursache davon findet er darin, dass in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnissvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches lägen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze hätten und wodurch es geschehe, dass die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten werde. — Allein, wenn die Grundregeln und Maximen unserer Vernunft gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, woher anders könnte diess kommen, als dass sie auch wirklich das sind, als was sie zu sein sich das Ansehen geben, wenn man nicht eine constitutive Lüge der menschlichen Natur behaupten will, eine Behauptung, die in unauflösliche Widersprüche verwickeln würde. Wenn Kant's Verbot, die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge selbst zu halten, gültig wäre, so würde alles Denken, so richtig seine Bestimmungen sein möchten, nur werthlose subjective Vorstellungen gewähren. Ein Schattenspiel an der Wand mag seine Figuren nach ganz nothwendigen Gesetzen bilden, es hört darum nicht auf, blosses Schattenspiel zu sein. Aber dieser Vergleich ist noch zu gut für die Kantische Hyperkritik. Denn das subjectiv zwar nothwendige, aber objectiv nicht gültige Denken Kant's ist noch weniger, als ein intellectuelles Schattenspiel; es ist geradezu ein Widerspruch in sich selbst. Diess hat Herbart schlagend erwiesen und mit einer Schärfe, die schwerlich übertroffen werden kann. Er formulirt zuerst die Kantische Einwendung in der Frage: »Die Consequenz im Denken, was kann sie helfen, um das ausser dem Denken, ausser uns vorhandene Seiende selbst zu erkennen? Warum sollte das, das wahrhaft und an sich Ist, sich nach unserer subjectiv nothwendigen Vorstellungsart richten?« Seine Antwort ist: »Wie kann man sich einfallen lassen, eine solche

Frage aufzuwerfen? Der Fragende unternimmt, sich vorzustellen, dass etwas sei, welches von unserer nothwendigen Vorstellungsart abweiche: er unternimmt also, in sein eignes Denken diejenige falsche Vorstellungsart wirklich aufzunehmen, welche er sich so eben verboten hatte. Dazu gebraucht er den Vorwand, von Dingen zu reden, die unabhängig vom Denken vorhanden sein könnten; während es eben so ungereimt ist, Möglichkeiten anzunehmen, die für Unmöglichkeiten sind erkannt worden, als Dinge an sich zu sehen ohne Augen, und zu fühlen ohne irgend ein Organ des Fühlens.« Herbart's Werke I, 221.

[11]) Hermann Schwarz sagt in seinem Versuch einer Philosophie der Mathematik S. 1: »In der That lässt sich gar nicht in Zweifel ziehen, dass, sofern wir im Besitze der absoluten Philosophie wären, die Mathematik sich unbedingt ihren Bestimmungen unterzuordnen hätte. Aber wer möchte diese Behauptung wohl wagen? Gewiss die philosophischen Systeme, welche in raschem Wechsel sich drängten, haben einen bedeutenden Wahrheitsgehalt herausgefördert und zwar solchen, der unabhängig von der Meinung besteht. Aber darum ist in ihnen noch nicht die ganze Wahrheit, die uns Sterblichen zu schauen nun einmal nicht vergönnt ist, und selbst die Erkenntniss, welche sie gibt, wird nur in unvollkommener und mangelhafter Weise in das Subject hineingenommen.« Aus diesem Zugeständnisse folgt wenigstens so viel, dass nicht die Philosophie von der Mathematik irgendwie abhängig sein kann, sondern dass vielmehr die Mathematik, wie sie ihrer allgemeinen Form nach ohnehin von der Logik abhängig ist, auch von der Metaphysik ihrem Wesen nach abhängig sein muss, gleichviel hier, ob die metaphysischen Wahrheiten, denen die mathematischen untergeordnet sind, schon entdeckt sind oder nicht. Dass auch die Mathematik nicht früher zu den höheren Stufen ihrer Ausbildung gelangte, als bis die Philosophie hervorragende Schöpfungen aufzuweisen hatte, kann man hinreichend ersehen aus Arneth's Geschichte der reinen Mathematik (Stuttgart, Frankh 1852). Insbesondere ist die Beziehung des Platon und des Aristoteles zur Mathematik bemerkenswerth. Arneth sagt hierüber (l. c. S, 89): »Plato war es, der diese Methode (die analytische) in Schwung brachte. Wie bei Pythagoräern, so war auch schon bei Plato die Mathematik die Grundlage aller höheren Bildung; denn einmal war sie die erste strenge Schule für ein folgerichtiges Schliessen und Denken und dann auch, bei der höheren Ausbildung der Wissenschaften überhaupt, eine nothwendige

IX.

Akademische Festrede

zur Feier des hundertjährigen Geburtstages

Friedrich Schillers

gehalten am 10. November 1859 im akademischen Musiksaale zu Würzburg.

Hochansehnliche Versammlung!

Hochgeehrteste Mitbürger und Freunde!

Zur Feier eines Festes sind wir heute in diesen Räumen versammelt, welches mit gleicher Liebe, mit gleicher Begeisterung in diesen Tagen, so weit die deutsche Zunge klingt, gefeiert wird und welches weit über die Grenzen Deutschlands hinaus, wo immer Deutsche zusammen leben, selbst in den Herzen fremder Nationen, begeisterten Widerhall findet. Es gilt einem Manne, dem wir alle, wie wir hier sind, gleich Millionen unseres Stammes seit dem ersten Erwachen unseres Geistes die edelsten, erhebendsten Anregungen, die reinsten geistigen Genüsse, die mächtigsten Erweckungen, die tiefstgreifenden Förderungen unserer höchsten Bestrebungen zu danken haben; es gilt einem der grössten Männer des vorigen und des laufenden Jahrhunderts, es gilt dem Lieblinge der deutschen Nation — Friedrich Schiller. Vor heute vollen hundert Jahren wurde dieser in seiner Art einzige Mann in einem kleinen Städtchen Schwabens in einem ärmlichen Hause seinen trefflichen Eltern geboren und Deutschland und der Welt geschenkt [1]). Vierundfünfzig Jahre sind verflossen, seit es dem unerforschlichen Rathschlusse des Allerhöchsten gefallen hat, den grossen Mann — nach menschlicher Vorstellung weit allzufrüh — aus den irdischen Regionen abzurufen. Auch anderer grosser Männer hat Deutschland, hat die Welt ein halbes Jahrhundert

nach ihrem Tode, ein volles Jahrhundert nach ihrer Geburt und länger in hohen Ehren, selbst mit Begeisterung gedacht, und sie in Festen verherrlicht [2]). Aber entweder wurden sie doch durch spätere Genien in ihrer Sphäre mehr oder minder verdunkelt, oder, wenn auch nicht, so wussten sie doch nicht Herz und Gemüth ihrer Nation, den ganzen Menschen in der Nation, wenn ich so sagen darf, bis auf den Grund zu ergreifen und dauernd zu fesseln. Welches erhebende Schauspiel bietet sich hier unseren erstaunten Blicken dar, wenn wir den grossen Gang des Schiller'schen Geistes betrachten! Welcher Dichter hätte den Sonnenglanz dieses unvergleichlichen Genius verdunkelt, seit er in den letzten Jahrzehnten des vorigen und in den ersten Jahren des laufenden Jahrhunderts Deutschland und die Welt mit seinen dichterischen Schöpfungen zu Bewunderung und Entzücken hingerissen hat? Nach ihm Keiner! Wer er auch sei, Keiner! Ihm ist die Palme geblieben, und hatte er schon gleich mit seinen ersten genialischen, wenn gleich noch unreifen und zum Theil excentrischen Schöpfungen sich Eingang in Geist und Herz der deutschen Nation zu verschaffen gewusst, so eroberte er sich dieselbe vollends, als er nach tiefen geschichtlichen und philosophischen Studien unter vielfältigen äusseren Bedrängnissen und im heldenmässigen Kampfe gegen die beklagenswerthen Leiden eines hinfälligen Körpers mit unerhörter Geistes- und Gemüthskraft und überreichem Schöpfungsvermögen in allen Hauptgattungen der Poesie, am gewaltigsten aber in der dramatischen, in fast unbegreiflich rascher Folge zahlreiche dichterische Meisterwerke an das Licht stellte, welche die Bewunderung aller kommenden Zeiten sein werden [3]). Es hat diesen Schöpfungen nicht an Tadel und Bemängelungen aller Art gefehlt. Was hat sich nicht alles an ihnen versucht, ihren Werth in der Schätzung der Zeitgenossen herabzudrücken! Da hat sich der triviale Alltagsverstand gegen sie als gegen idealistische Schmärmereien erhoben, da zuckte die pietistische Kleingläubigkeit erschrocken die Achseln über die verwegene Kühnheit dieses Feuergeistes, da grollte der beschränkte Confessionseifer und selbst die Romantik dem freien Flügelschlage des Genius, der absolute Begriff brachte ihn unter seine Kategorieen glücklich unter [4]) und das redefertige Literatenvolk zerrte und zupfte an Dem und Jenem nach Herzenslust. Aber Schiller ging unversehrt durch diese Feuerproben mitten hindurch, die deutsche Nation liess sich durch alle Ausstellungen der Kritik und der Kritelei auf die Dauer nicht irre machen, ihr grosser Seher und Dichter wurde ihrem Geiste und Gemüthe von Tag zu Tage theurer, von Tag zu Tage

machten seine dichterischen Werke grössere Eroberungen bis in die niederen Schichten des Volkes, und von den Thronen durch die Mittelstände herab bis zu den Hütten der Dörfer ist kein Name gefeierter und keiner geliebter, als der des unsterblichen Schiller. Was der Dichter in früher Jugend im Vollgefühle seiner geistigen und physischen Kraft von sich selber sang, das gilt hier von der unverwüstlichen Jugendkraft seiner genialen Dichtungen:

» —, Stark wie Eichen stehet noch dein Dichter;
Stumpf an meiner Jugend Felsenkraft
Niederfällt des Todtenspeeres Schaft....
Kühn durch's Weltall steuern die Gedanken,
Fürchten nichts — als seine Schranken.«

Wie die Gedanken des lebenden Schiller kühn durch das Weltall steuerten, so werden die Ideen und die zu Kunstwerken ausgeprägten Gedanken des verewigten Schiller die Runde um das Erdall machen und nichts fürchten — als die Schranken desselben und die Schranken — der Fähigkeit und des Verständnisses [5]). Vorerst aber machen die Gedanken Schillers seit geraumer Zeit jedenfalls schon die Runde durch die sämmtlichen Gauen Deutschlands, und heute, an dem der Feier seines hundertjährigen Geburtstages geweihten Feste, muss der letzte Rest von Zweifel verschwinden, wenn einer noch vorhanden war, dass Schiller der deutschen Nation der ehrwürdigste und gefeiertste seiner Genien, der theuerste und geliebteste seiner Dichter ist. Fragen wir uns aber: welcher ist denn der Zauber, den dieser hervorragende Geist geübt hat und übt, um zwischen sich und seiner Nation ein Verhältniss zu begründen, welches so einzig in seiner Art ist, dass es ein gleiches in der ganzen Welt nicht gibt und kaum je gegeben hat [6])?

Jener Zauber, welchen Schiller seiner Nation angethan hat, entspringt daraus, dass er das am meisten allseitige Spiegelbild der tiefsten Charakterzüge des deutschen Volkes in seiner Dichtung, Denkweise und Gesinnung dargestellt und herausgebildet hat. Jedes höher gebildete Volk liebt denjenigen Genius aus seinem Stamme und Blute am meisten, der die Grundzüge seiner besonderen edleren Anlagen, seiner Ideale und seiner Tugenden am tiefsten in sich selber trägt und dem es am meisten gelungen ist, dieselben in einer der gesammten Nation zugänglichen Form darzustellen [7]). Das deutsche Volk ist dasjenige unter den Erdenvölkern, welchem der Ruhm nicht streitig gemacht werden kann, unter allen das universalste, das menschheitlichste zu sein, d. h. zugleich das am meisten substantiell philosophische, das am meisten religiössittliche und sittlichreligiöse, das am meisten ideali-

stische und eben darum am meisten ächtrealistische und reelle, das am meisten Schweres duldende und doch ausdauernd das Höchste anstrebende, und endlich das am meisten tief und ächt poetische, also das begeisterungsbedürftigste und empfänglichste für die Offenbarung des Idealen in den sinnlichen Formen des Schönen und der Verklärung der irdischen Erscheinungswelt in der Wiedergeburt der idealisirenden Phantasie [8]). Wenn das deutsche Volk ein Genie aus seinem Fleische und Blute hervorwachsen sah, in welchem sich alle Richtungen seiner geistigen und sittlichen Anlagen wie in einem Brennpunkte vereinigten, um von diesem Punkte aus in geistsprühender Weise seine Strahlen nach allen Richtungen zu ergiessen, und wenn dies Genie zugleich mit dem freiesten, tiefsten, wärmsten, feurigsten Gemüthe, mit der reichsten, schwungvollsten Phantasie ausgestattet war und mit aller Sprachgewalt, deren sich ein grosser Geist zum Ausdrucke aller Abstufungen des Kräftigen und Zarten, des Starken und Milden und aller Schattirungen der Erscheinungen des Himmels und der Erde bemächtigen kann, dann musste dieses deutsche Volk über kurz oder lang in allen seinen Schichten von einem solchen Genius im Tiefsten ergriffen und nicht mit bloss vorübergehendem Enthusiasmus, sondern mit dauernder Begeisterung für denselben erfüllt werden. Und solchen Genius hat die deutsche Nation gefunden in dem edlen Friedrich Schiller!

Das Interesse des deutschen Volkes für seinen nationalsten Dichter musste sich noch erhöhen seit der Zeit, von welcher an seine Lebensschicksale und sein eigenthümlicher Entwickelungsgang genauer bekannt wurden. Welches ergreifende Schauspiel eröffnete sich hier dem geistigen Blicke! Ein genial begabter, mit den edelsten Gemüthsanlagen ausgestatteter jugendlicher Geist von der kräftigsten Sinnlichkeit, überschwellender Phantasie und von dem idealsten kühnsten Freiheitsdrange, hervorgewachsen aus einer ächt deutschen, religiössittlich tüchtigen Familie, geräth früh in einer trüben Zeit politischer Zustände unter den unerträglichen Druck eines seinen edelsten Strebungen, Neigungen und Gefühlen widerstreitenden Despotismus. Er muss den Aetherstrahl des Genius, der in heller Lohe aufleuchten möchte, gewaltsam zurückhalten, er muss den übermächtigen dichterischen Schöpfungsdrang in erzwungenes Geheimniss hüllen. In diesen Sklavenketten in glühendem Zorne knirschend, sich mit der ganzen Gewalt seines energischen Willens und Geistes gegen den ihm angethanen Zwang innerlich stemmend, schafft er, von dem Geiste des grossen Briten, von dem kühnen Flügelschlage des Göthe'schen Genius in

Götz von Berlichingen angehaucht, »die Räuber,« ein gigantisches Werk, dessen geniale Schöpferkraft den grossen Dramatiker verkündigt, ja ein Werk, dessen ideelle Anlage die grossartigste ist, wenn ihm auch die künstlerische Meisterschaft der äusseren Gestaltung noch fehlt [9]). Die kühnen, da und dort in das Grelle auslaufenden Schilderungen dieser Jugendschöpfung, dergleichen übrigens in vielen Stücken Shakespeare's in kaum minderem Grade vorkommen, sind zum Theile verschuldet durch die doch wohl verzeihliche Uebersprudelung seines reichen, noch nicht zur völligen Herrschaft über sich selbst gelangten Geistes. Zum Theile aber sind sie aus der Gewaltsamkeit der Gemüthslage entsprungen, in welche ihn die seinem ganzen Wesen widerstreitende und unerträgliche Unterdrückung versetzt hatte [10]). Es gelang ihm, sein gewaltiges Werk auf die deutsche Bühne zu werfen und alle Welt über eine so gigantische Schöpfung in Erstaunen zu versetzen. Jetzt konnte er, von gesteigerten Gefahren umdrängt, von noch tieferem Unmuthe und Hass gegen seine Unterdrückung ergriffen, ohne Vermessenheit zu dem gleichwohl kühnen Wagniss schreiten, seinen Fesseln zu entrinnen, und, die Luft der Freiheit athmend, den Winken seines Genius zu folgen.' Er sprengte seine Fesseln und flog mit Entzücken der Freiheit entgegen, welche ihm verhiess, alle seine glühenden Ideale verwirklichen zu können. Aber die Welt ist hart und rauh, und auch Schiller musste ihre Härte und Rauhheit auf herbe und bittere Weise erfahren. Unsere innige Theilnahme lässt uns die schweren Leiden beklagen, mit welchen er die kühne That seiner Befreiung büssen musste. Jedoch die Geschicke der Menschen stehen in Gottes heiliger Hand, und wir glauben und wissen, dass die ewige Liebe bei Allem und Jedem, was sie zulässt und sendet, von den weisesten Absichten geleitet wird. Wir wissen, dass auch die edelste Gemüthsanlage und selbst das begabteste Genie der Prüfungen zur Läuterung und Reifung bedarf, wir wissen dagegen nicht und können es bezweifeln, ob Schiller, der gerade vermöge seiner ausserordentlichen Begabung wie jede dämonische Natur an mehr als einem Abgrunde hinstreifte, zu der Höhe und Tiefe seiner Ausbildung, zu der Reinheit und Lauterkeit seiner Gesinnung, zu der stahlfesten Charakterstärke seines innerlich doch so milden, so glühend liebevollen Wesens gelangt wäre, wenn er jene bitteren Leiden nicht zu erdulden gehabt hätte. Und empfinden wir alle es nicht auf das lebendigste, dass uns dieser grosse Mann gerade darum um so theurer geworden ist, weil er durch schwere Prüfungen wie ein siegender Held hindurchschritt, und nach verhältnissmässig kurzen Sonnenblicken

des Lebens, die zugleich seine grössten Anstrengungen und Leistungen umschlossen, durch das tragische Geschick eines frühen Todes seiner Familie, der deutschen Nation und der Welt entrissen wurde? Liegt es nicht mit in unserer Kenntniss der Schicksale Schillers und der Hochachtung, die uns sein edles Kämpfen und Siegen einflösst, dass wir keinem anderen Manne unser Herz so öffnen wie ihm, und seinen Belehrungen, Erweckungen, Ermahnungen und Warnungen lieber lauschen und williger folgen, als denen jedes Anderen unter den Heroen unserer Literatur? Was lässt sich daraus nicht für die Wirksamkeit Schillers in der deutschen Nation und weit über sie hinaus noch erwarten! Das ist die stillwirkende Macht edel ertragener Leiden, das ist der Segen liebevoll und gottergeben gebrachter Opfer im Dienste der ewigen Idee!

Schiller hatte sich durch seine Dichtungen so wie durch seinen edlen Sinn, der auch durch seine jugendlichen Ueberschwenglichkeiten unverkennbar hindurchblickte, schon vor der Zeit und zu der Zeit seiner kühnen That der Selbstbefreiung aus unerträglichen Banden edle Freunde erweckt, die nun hilfreich in sein Leben eingriffen und ihn über das Schwerste seiner äusseren Lage mit hinwegbringen halfen. Es ist hier erfreulich zu sehen, wie edlem Sinne edle Freunde begegneten. Vor Allen ist Schleichers und Christian Gottfried Körners zu gedenken, dessen letzteren treue und ausdauernde innige Anhänglichkeit auch für Schillers innere Entwickelung von nicht geringer Bedeutung wurde [11]). Als endlich Schiller unter der Protection des unvergesslichen Herzogs Carl August von Weimar, des edlen Gönners des Dichterfürsten Göthe, in Weimar und Jena eine Zufluchts- und Freistätte seines rastlosen Wirkens gefunden hatte, da erschloss sich ihm ein Kreis hervorragender Männer seiner Zeit, deren Umgang für ihn eben so erweckend und befruchtend war, als er ihnen aus der Fülle seines Geistes verschwenderisch mittheilte. Ich nenne von diesen hervorragenden Männern nur Herder, Wilhelm von Humboldt, Fichte, Schelling und Hegel, um eine allgemeine Vorstellung von der geistigen Atmosphäre zu erwecken, in welcher sich jener geistige Austausch bewegte [12]).

Es war zu erwarten, dass, wenn diesem lebendigen, reichen und tiefen Geiste Gelegenheit geboten würde, den Lehrstuhl einer Hochschule zu besteigen, mächtige Anregungen und Wirkungen aus seiner Lehrthätigkeit erwachsen würden. Schiller suchte und fand diese Gelegenheit [13]). Es ist bekannt, welchen enthusiastischen Beifall die akademische Jugend Jena's den begeisternden und be-

lehrenden Vorträgen Schillers zollte. Heute noch ist Jena und im verstärkten Maasse stolz darauf, den grossen Mann, der, wenn er auch weniger auf die Methode der Geschichtsforschung, doch um so viel mehr auf die Veredlung der Geschichtschreibung gewirkt hat, als Einen aus dem glanzvollen Kreise ihrer ausgezeichneten Lehrer nennen zu können. Als Lehrer an einer einzelnen deutschen Hochschule gehört er aber dem gesammten Universitätsleben der deutschen Nation an, und wir dürfen stolz darauf sein, den genialen Dichter, Philosophen, Geschichtsforscher, Politiker und Kritiker auch in diesem Sinne zu den Unseren zählen zu dürfen. Seine energische Lehrwirksamkeit wurde indess neben dem Drange nach neuen dichterischen und besonders dramatischen Schöpfungen allmälig durch das stets zunehmende Siechthum seines Körpers gehemmt und zuletzt aufgehoben. Wie man aber auch immer den Werth seiner geschichtlichen Forschungen beurtheile, jedenfalls haben dieselben, zu denen ihn in erhöhtem Maasse seine Lehrwirksamkeit geführt hatte, eine noch ungleich grössere Bedeutung für die letzte und reifste Epoche seiner dichterischen Schöpfungskraft, in welcher er nicht bloss seine unsterblichen Balladen, sondern vor Allem auch jene dramatischen Meisterwerke schuf, durch die er der grösste Dramatiker der Deutschen und einer der grössten aller Zeiten geworden ist [14]).

Aber um diese erhabene Höhe zu erklimmen, bedurfte Schiller noch einer anderen Staffel als seiner tiefeindringenden philosophischen, geschichtlichen und kritischen Studien, eines congenialen dichterischen Geistes, der aber als treuer und warmer Freund in seine Ideen einginge, seine Absichten verstände, seine Kunstbegeisterung kräftigte, sowie andererseits seinen Feuereifer zügelte. Und auch diese Hülfe, von der einzigen Seite her, von welcher sie möglich war, sollte ihm im vollsten Maasse zu Theil werden. Göthe und Schiller hatten sich schon längst persönlich kennen gelernt, aber ihre Naturen und Richtungen für zu entgegengesetzt erachtet, um in ein näheres Verhältniss zu einander einzugehen. Anfangs war es mehr Göthe, der sich zurückhielt, ja abstiess, während Schiller die Annäherung versuchte. Als sie aber nicht gelang, zog sich Schiller mit edlem Stolze zurück und beharrte in dieser Zurückziehung, bis Göthe in seiner durch mancherlei Umstände herbeigeführten zunehmenden Vereinsamung das Bedürfniss der Annäherung an den einzigen Mann empfand, der, wenn auch in einer seiner Natur widerstrebenden Weise, durch die Flügelschläge des Genies die mächtigsten Wirkungen hervorgerufen hatte [15]). Als der Bund geschlossen war, führte er rasch für beide

Dichter zu Ergebnissen, aus welchen der deutschen Nation Ströme von Segnungen erflossen sind. Hatte Schiller schon früher in Mannheim den Gedanken gefasst, durch eine Verbindung aller Dichter eine geistige Nationaleinheit zu schaffen, indess Göthe im Jahre 1793 seinem Schwager Schlosser in Heidelberg den Plan einer grossen wissenschaftlichen Gesellschaft entworfen hatte, so führte jetzt der Erstere einen ähnlichen Plan aus und gründete unter Zusage der Mitwirkung der namhaftesten geistigen Kräfte in Deutschland eine Zeitschrift: Die Horen. Schiller ging mit dieser Zeitschrift auf nichts Geringeres als auf ein epochemachendes Werk aus, und wenn sie nicht Alles leistete, was sie versprach, so waren daran weder ein Nachlass der Thätigkeit Schillers, noch seine eigenen herrlichen Beiträge im Geringsten Schuld, sondern neben einer zu ausschliesslichen Tendenz die theils nicht rechtzeitig, theils gar nicht erfolgte Erfüllung der Zusagen der zur Mitarbeitung aufgeforderten Männer, was dann hie und da zur Aufnahme von Mittelgut nöthigte. Ueberdies aber hatte die Zeitschrift mit Vorurtheilen des Publicums und mancherlei Misswollen auch gegen das viele Ausgezeichnete, was in den Horen geboten wurde, zu kämpfen. Wie viel Recht und Unrecht sich aber auch in den lauten Posaunenstössen der Kritik gegen die Horen mischen mochte, genug, die schweren Wetterwolken waren über der Zeitschrift gelagert und damit über Schiller, den Herausgeber, und über Göthe, den treuen Mitarbeiter, dessen in den Horen mitgetheilte Ausgewanderten Verwerfung und sogar Erbitterung hervorgerufen hatten. Beide Dichter waren aber die Männer nicht, sich solche Behandlung schweigend gefallen zu lassen, und ihre energische Reaction gegen die erduldeten Angriffe — sie hatten ohnehin noch so manches Andere gegen das literarische Publicum auf dem Herzen — schuf das unsterbliche gemeinschaftliche Werk der Xenien. Das Niedagewesene solchen genialen geistigen Sprühregens untermischt mit Donnern und Blitzen brachte bekanntlich ein ungeheures Aufsehen und eine gewaltige Aufregung hervor. Die Xenien wirkten wie ein Gewitter reinigend, aber auch befruchtend, ganz besonders auf die beiden Dichter selber. Wurden sie durch die Xenien mehr von Anderen isolirt, so schlossen sie sich um so fester aneinander und schlugen den besten Weg ein, den gegen sie aufgeregten Sturm zu beschwichtigen. Sie liessen sich nicht dazu verleiten, gegen die vielfältigen Ausfälle wider sie, auf Veranlassung der Xenien, durch neue Xenien zu antworten, sondern bereiteten sich vor zu neuen poetischen Schöpfungen. Göthe hatte nur aus der Seele Schillers selber herausgesprochen, wenn er ihm schrieb:

»Nach dem tollen Wagstück mit den Xenien müssen wir uns grosser und würdiger Kunstwerke befleissigen und unsere proteische Natur zur Beschämung aller Gegner in die Gestalten des Edlen und Guten verwandeln.« Hätten die Xenien auch keinen anderen Erfolg gehabt, wiewohl sie solchen gehabt haben und immer aufs Neue haben werden, als den, die beiden grössten deutschen Dichter näher aneinander zu schliessen und sie in wechselseitiger Anregung zur Schöpfung ihrer edelsten und herrlichsten Kunstwerke anzuspornen, so hätten sie schon dadurch allein genug gewirkt für die deutsche Literatur und müssten schon darum stets in gesegnetem Andenken erhalten werden, wenn auch die Kritik nicht alle Ausfälle der beiden vereinigten Dichter gut heissen kann [16]).

Schiller und Göthe schritten nun zur Ausführung ihrer edlen Entschliessungen, wobei es herzerhebend ist, zu sehen, wie neidlos und treu sie sich gegenseitig anregten, ermahnten und warnten, und gegenseitig aus der Tiefe ihrer Seele und ihres Geistes sich ergänzten. Aus dieser edlen, herrlichen, bis zum Tode Schillers ausdauernden Wechselwirkung, die also ein volles Jahrzehnt erfüllte, gingen einerseits die reichsten und grossartigsten Werke Schillers hervor, aber andererseits ist die Wirkung Schillers auf Göthe kaum geringer anzuschlagen, indem jener diesem aus der Fülle seiner Ideen rückhaltlos das Beste und Tiefste mittheilte, ihn zum klareren Verständnisse des in dessen eigener Weltanschauung halb unbewusst liegenden Idealismus führte und vor Allem in ihm die zurückgetretene Lust an poetischem Schaffen wieder in jugendlicher Frische erweckte. Dieser Erweckung verdankt die deutsche Literatur die Wiederaufnahme und Fortführung wie mittelbar die spätere Vollendung der grössten aller Schöpfungen Göthes, des Faust, und die Entstehung des herrlichen epischen Gedichtes Hermann und Dorothea, Werke, durch welche Göthe mit am meisten dem Herzen der deutschen Nation nahe getreten und ihm theuer geworden ist. Nachdem Schiller etwas über ein Jahrzehent des hohen Glückes gemeinschaftlichen Wirkens mit Göthe, dem einzigen ihm ebenbürtigen Dichter seiner Zeit, zu dem Zwecke: »vermittelst der Dichtkunst zunächst die deutsche Nation und weiterhin die Menschheit durch Wahrheit und Schönheit zur Höhe des reinen Menschenthums emporzurichten« [17]), genossen und seine unsterblichen dramatischen Meisterwerke geschaffen hatte, brach sein sterblicher Leib unter der gewaltigen Last seiner geistigen Anstrengungen zusammen. Schon in früher Jugend hatte Schiller ein Vorgefühl frühen Todes und in dem Jugendgedichte: »Melan-

cholie an Laura« singt er, unbewusst, wie es sich in viel höherem Sinne dereinst an ihm erfüllen sollte:

»Unglückselig! unglückselig! die es wagen,
Götterfunken aus dem Staub zu schlagen.
Ach! die kühnste Harmonie
Wirft das Saitenspiel zu Trümmer....
Lass' — ich fühl's — lass', Laura, noch zwei kurze
Lenze fliegen — und dies Moderhaus
Wiegt sich schwankend über mir zum Sturze,
Und in eig'nem Strahle lösch' ich aus!«

Ja, im eigenen Strahle seines Genies ist seine Lebensflamme ausgelöscht für die irdische Welt, aber nicht, indem sie sich in vergänglichen Freuden verzehrte, sondern indem sie das Irdische im Himmlischen und Göttlichen sich verzehren liess. Indem wir den sterblichen Schiller verloren, haben wir den unsterblichen Schiller in seinen unvergänglichen Werken gewonnen und in ihnen lebt sein Geist und leuchtet und lodert seine geistige Lebensflamme in erhellenden Strahlen fort durch alle kommenden Zeiten.

Ich habe nur einige Hauptmomente aus dem reichen Leben Schillers in Ihre Erinnerung zurückzurufen unternommen. Gestatten Sie mir noch, einen Blick auf unseren Heros als Philosoph und Dichter zu werfen!

Es ist allgemein anerkannt, dass unserem Schiller auch als Philosoph, abgesehen von seinen dichterischen Werken, deren Ideengehalt der Philosophie so nahe steht, eine namhafte Bedeutung zugestanden werden muss. Vorzugsweise ist es die Aesthetik oder Kunstphilosophie, worin er in seiner Weise sich glänzend gezeigt hat. Bevor Schiller zum Studium der Kantischen Philosophie gelangt war, schweiften seine philosophischen Ansichten umher zwischen Wolf, Garve, Mendelssohn, Rousseau und den englischen Moralphilosophen, besonders Ferguson und Schaftesbury, und huldigten im Grunde einer deistischen oder doch deistisch gefärbten Weltanschauung. Doch hat er allerdings schon in seiner Dissertation: Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen, mit genialem Blicke den Materialismus wie den einseitigen Spiritualismus zurückgewiesen, indem er den Menschen als die innigste Verbindung (er sagt Vermischung) zweier Substanzen, der Seele und des Körpers, erfasste, worin die ganze künftige Aesthetik Schillers wie im Keime bereits eingewickelt lag.

In den philosophischen Briefen von Julius und Raphael, in

welchen unter Julius Schiller und unter Raphael, wenigstens in Betreff des letzten Briefes, Körner verborgen ist, ist der Einfluss der Glückseligkeitsmoralphilosophen wohl noch merkbar, aber, wie es scheint, unter Einwirkung des Leibniz, Spinoza, Lessing und Herder, tritt uns hier schon eine dem Inhalte nach höhere Stufe des philosophischen Denkens entgegen, die sich zu einem theosophischen Systeme in den Grundzügen gestaltet hat, welches, so wie es über den Deismus hinausgeht, auch in seinem eigentlichen Kerne über den Pantheismus hinausführt, jedenfalls dem gemeinen Pantheismus nicht angehört und die Keime jenes höheren Theismus in sich enthält, der die endliche Ueberwindung der Extreme des Deismus und des Pantheismus in der Versöhnung und Vereinigung der relativen Berechtigung beider Systeme herbeiführen wird [18]). Gott erscheint in diesem Systementwurf Schillers nicht als der in absoluter Jenseitigkeit verharrende Gott, nicht als absolute Idee, nicht als absolute Substanz, sondern als sich selbst denkender Geist, der sich selbst in der freigeschaffenen Welt offenbart und in ihr gegenwärtig ist. Das Universum ist ein Gedanke Gottes. Die einzige Erscheinung in der Natur ist das denkende Wesen. Die Naturwelt bezeichnet nur die mannigfaltigen Aeusserungen jenes Wesens symbolisch. Alles ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die dem denkenden Wesen ähnlich ist. Jede neue Erfahrung in diesem Naturreiche ist nur Widerschein eines Geistes. In jedem Körper ahnt das denkende Wesen einen Geist. Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit. Jede Vollkommenheit, die ich wahrnehme, wird mein eigen, sie gibt mir Freude, weil sie mein eigen ist, ich begehre sie, weil ich mich selbst liebe. Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit. Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe. Begierde nach fremder Glückseligkeit ist Wohlwollen. Liebe ist nur Widerschein dieser einzigen Kraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen. Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas; wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe. Verzeihung ist das Wiederfinden eines veräusserten Eigenthums, Menschenhass ein verlängerter Selbstmord; Egoismus die höchste Armuth eines erschaffenen Wesens. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besässe jeder Einzelne die Welt. Nur eine entartete Philosophie spottet den himmlischen Trieb der Liebe aus der menschlichen Seele hinweg und führt statt des Wohlwollens den Eigennutz als einzige Triebfeder unserer Handlungen ein. Aber die uneigennützige Liebe ist möglich, ist wirklich in unzäh-

ligen Handlungen der Menschen. Egoismus und Liebe scheiden die Menschheit in zwei höchst unähnliche Geschlechter, deren Gränzen nie ineinander fliessen. Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn ausserhalb ihrer in die Axe des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit; Egoismus ist Einsamkeit. Egoismus säet für die Dankbarkeit, Liebe verschenkt, Egoismus leiht. Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schliesst die Liebe aus. Es muss eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die, auch auf die Gefahr der Vernichtung, das nämliche Opfer wirkt.

Man darf diese Aeusserungen nicht dahin missdeuten, als ob Schiller die Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugnen oder in jedem Sinne ignoriren wolle, sondern er will nur Sittlichkeit und Tugend nicht auf die Hoffnung des Lohnes weder im diesseitigen, noch im jenseitigen Leben gegründet wissen [19]).

Raphael — Körner erklärt in seiner Antwort, dass an dem Aufbau dieses Systementwurfs die Phantasie mehr beschäftigt gewesen sei als der Scharfsinn, und dass es ihn (Julius — Schiller) nicht befremden dürfe, die Behauptung zu hören, dass dies System die Probe einer strengen Kritik nicht aushalte. Er verweist ihn dann deutlich genug auf das Studium der Kantischen Schriften, indem er hofft, dass eine Zeit und Stimmung kommen werde, wo ihm die demüthigenden Wahrheiten von den Gränzen des menschlichen Wissens interessant werden könnten, und eine andere Zeit, wo es ihm nie wieder einfallen werde, über die Schranken zu klagen, welche die menschliche Wissbegierde nicht überschreiten könne. Gleichwohl zeigt er eine Ahnung davon, dass in diesem theosophischen System des Julius — Schiller eine Richtung des Denkens, wenn auch nur in schwankenden und zerflossenen Umrissen, angedeutet ist, welche den, der einmal diesen Weg betreten, nie ganz wieder loslässt, und es ihm nicht verstattet, in der Kantischen Nichtwissenheitslehre in Rücksicht übersinnlicher Dinge dauernde Befriedigung zu finden.

Als nun Schiller sich dem Studium der Schriften Kants zuwendete, wurde er von diesem gewaltigen Geiste mächtig ergriffen und auf einige Zeit, wenn auch nie ganz, in dessen Bahnen hineingezogen. Kant bestärkte ihn in seinem Idealismus, bestätigte ihm die Ueberzeugung von der völligen Untrennbarkeit des Unsterblichkeitglaubens von der Idee des über das Universum waltenden selbstbewussten Gottes und führte ihn der immer klareren Erkenntniss entgegen von dem Berufe des Menschen, durch sittlichen Willen in rastloser, alle Hindernisse besiegender Thatkraft die

ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, somit das Reich Gottes, in der Menschheit zu verwirklichen.

Inmitten dieser durch Kant in ihm angeregten Forschungen besann er sich auf die, wenn auch wie in Nebel gehüllten, so doch ihrem innersten Wesen nach genialen Ideen seiner Jugend, und führte sie, geläutert durch das dialektische Feuer der Kantischen Philosophie, in vertiefterer Umbildung bald in abstrakteren Untersuchungen, bald in Geist sprühenden lebendigen Darstellungen, siegreich über die Gränzen der Kantischen Philosophie hinaus und zu einer Höhe, von welcher herab er sogar über die Ergebnisse der zunächst gefolgten grossen Systeme Schellings und Hegels hinausweiset [20]).

Die kühnen philosophischen Streifzüge Schillers gingen allerdings hauptsächlich in das Gebiet der Kunstphilosophie, aber vermöge des inneren Zusammenhanges aller Ideen warfen die von ihm errungenen ästhetischen Wahrheiten in mannigfaltiger Weise neues Licht auf eine Reihe von Problemen der Anthropologie und Psychologie, und ganz besonders der Ethik und Politik, wie der Philosophie der Geschichte, ja auf die Grundfragen der Philosophie überhaupt. Der Dichterphilosoph Schiller ebnete so — bewusster als Göthe, der gleichfalls eine ganze Welt philosophischer Ideen in sich trug — die Wege zu der neuern Philosophie, welche man mit Recht ihrer Grundtendenz nach als Vereinigung und Versöhnung der in Kant noch starren Gegensätze bezeichnet hat. Als Schlusssteine der Schiller'schen Kunstphilosophie treten die Nachweisungen hervor: 1) es gibt eine naive und eine sentimentale Dichtung, jene dient der Natur, diese dem Geiste; die ideale Poesie ist Verschmelzung beider Arten, Vereinigung von Natur und Geist, 2) die Kunst befreit den Menschen von der Macht der Sinne und der Abstraktion des Verstandes, sie ist Versöhnung beider Gegensätze, 3) die Menschheit zerfällt praktisch in Realisten und Idealisten; der wahre Mensch ist Natur und Ideal zugleich [21]).

Die Freiheit der Kunst von allen ausser ihr gelegenen Zwecken folgte für Schiller aus der Absolutheit der Idee des Schönen. Aber eben die Absolutheit der Idee des Schönen verlangt für die Kunst in ihren tiefsten Lebensquellen wie in ihren höchsten Erscheinungsformen absoluten Inhalt und Gehalt, welche ihr vermöge der innern Einheit aller Urideen, die nur gleichsam die unterschiedenen Farben des einen Lichtes sind, nur aus der Totalität der Ideen entspringen können. So sehr daher Schiller an dem Grundsatze der Freiheit der Kunst festhielt, so ging er doch stets darauf aus, seinen Dichtungen den edelsten und erhebendsten Inhalt zu sichern [22]).

Schon Kant hatte geäussert, dass, so sehr das Schöne an sich als interesselos zu fassen sei, die Kunst unausweichlich zur Erschlaffung führen werde, wenn sie nicht bei aller ihrer Freiheit moralische Ideen in sich aufnehme [23]). Die Wirkung der Kunst auf unser höchstes Seelenvermögen war gar nicht in Abrede zu stellen. Schiller begriff die Schönheit als die Bürgerin zweier Welten, indem sie ihre Existenz in der sinnlichen Natur empfange und in der Vernunftwelt das Bürgerrecht erlange, woraus sich erkläre, dass der Geschmack als Beurtheilungsvermögen des Schönen zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte trete und diese beiden Naturen zu einer glücklichen Eintracht verbinde. Aus der Sinnlichkeit soll also die Kunst den Menschen in die Vernunftwelt führen. Die Menschheit steht nicht in dem reinen und richtigen Verhältnisse zur Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit herrscht da, wo sie dienen sollte, über den Geist. Die Menschheit hat ihre wahre Würde verloren. Die Kunst hat neben der Religion die Aufgabe, sie wieder herzustellen. Hat gleich die ganze Kunst in allen ihren Formen diesen Zweck, so kann derselbe doch am wirksamsten durch die Dichtkunst, die höchste Form der Kunst, und wieder unter den Formen der Dichtkunst am wirksamsten durch die dramatische, insbesondere die tragische, Kunst erreicht werden. Aber indem Schiller der dramatischen Dichtkunst und ihrer Schwester der Schauspielkunst einen so erhabenen Zweck gibt, will er — von allem Rigorismus entfernt — das Vergnügen des Lesers und Zuschauers nicht aufheben, sondern veredeln. Die Quellen des freien Vergnügens aber findet unser Kunstphilosoph mit Recht in dem Guten, dem Wahren, dem Vollkommenen, dem Schönen, dem Rührenden, dem Erhabenen. Die Freude am Guten ist sittliches, die Freude am Wahren und Vollkommenen ist intellektuelles Interesse. Obgleich sich Schiller der Kantischen Behauptung mit Recht nicht anschliessen konnte, dass das Sittliche nur Werth habe, wenn es gegen die Sinnlichkeit erkämpft sei, weil man nicht sagen kann, dass die noch nicht versuchte Unschuld, in welcher jener Kampf noch nicht aufgetreten, und eben so wenig sagen darf, dass die vollendete Tugend, welche jenen Kampf siegreich beendet hat, ohne sittlichen Werth sei, so muss doch eingeräumt werden, dass unsere Einbildungskraft mächtiger ergriffen wird, wenn wir das Sittliche im Kampfe vor unseren geistigen Augen sich bewähren sehen. Schiller begriff also leicht, dass diejenige Kunst, welche Sittlichkeit ergreifend zur Anschauung bringen wollte, unausweichlich Sittlichkeit im Kampfe und im Siege durch Handlungen vorstellen musste. Je grösser die der Sittlichkeit sich entgegenstellenden

Hemmungen hervortreten, um so grösser ist die Wirkung auf die Einbildungskraft und durch sie auf den ganzen inneren Menschen, wenn sie siegreich überwunden wurden. Als solche Hemmungen glaubte Schiller Empfindungen, Triebe, Affekte, Leidenschaften, physische Nothwendigkeit und — recht verstanden — das Schicksal bezeichnen zu dürfen [24]).

Wenn Schiller unter den Hemmungen des tragischen Helden auch des Schicksals gedenkt, so ist nichts falscher als die Meinung, dass er darunter eine blinde Nothwendigkeit, ein Fatum, verstanden habe. Vielmehr ist es bis zur Evidenz erweislich, dass er sich die sittliche Nothwendigkeit der allwaltenden selbstbewussten und heiligen Gottheit darunter dachte [25]).

Von diesen tiefgedachten Begriffen aus erhob sich nun Schiller auf den Gipfelpunkt seiner Einsicht in die Natur des Tragischen, nach welcher die Tragödie als dasjenige Kunstwerk erscheint, welches dichterische Nachahmung ist in einer zusammenhängenden Reihe von Begebenheiten, also einer vollständigen Handlung, welche uns Menschen als Kämpfende in einem Zustande des Leidens zeigt in der Absicht, unser (tragisches) Mitleid zu erregen [26]).

Hiemit hatte Schiller den bloss subjectiven Geschmacksstandpunkt der Kantischen Aesthetik siegreich überwunden, und indem er die objective Erkennbarkeit des Tragischen erwiesen hatte, vermöge des inneren Zusammenhanges aller ästhetischen Wahrheiten, zugleich die Möglichkeit einer Kunstphilosophie als Inbegriffs objectiver Erkenntnisse über die gesammte Natur des Schönen in allen seinen Formen dargethan und Lust und Muth zum völligen Ausbau derselben wie Wenige vor ihm erweckt.

So gross auch Schiller in seinen Schriften über Aesthetik und Verwandtes erscheint, so spürt man darin doch überall den Dichter. Er nähert sich wohl oft der wissenschaftlichen Behandlung ohne doch je ganz im Gewande des reinen Metaphysikers aufzutreten. Seine philosophische Begabung ist so gross, dass man kühn behaupten darf, Schiller würde als Systemschöpfer unter den grössten Philosophen aller Zeiten geglänzt haben, wenn er mit der ganzen Energie seines Geistes sein Leben der Philosophie allein hätte widmen wollen und können. Allein er wollte nicht, weil er nicht konnte, und er konnte darum nicht, weil der poetische Schöpfungsdrang zu übergewaltig in ihm war und es ihm unmöglich machte, in voller Hingabe an die philosophische Forschung und vollends an die reine Metaphysik jene ungetheilte Geistesbefriedigung zu finden, welche z. B. einen Aristoteles, Kant und Hegel charakterisirt [27]).

Wie tief indess die philosophische Begabung in Schillers Geist angelegt war, erkennt man schon aus dem Grundcharakter seiner Poesie. Könnte man sie treffender bezeichnen, als mit dem Namen der Ideenpoesie? Freilich muss im Grunde jeder grosse Dichter in seinen Schöpfungen Ideen zur Erscheinung bringen, und ein schlechthin ideenloser Dichter wäre überhaupt keiner. Aber es bildet doch einen mächtigen Unterschied, ob ein genialer Dichter sich naiv mit tiefer Empfindung an die Erscheinungen des Lebens hingibt, sie poetisch je nach seinen Stimmungen reproducirt und wie bewusstlos zur Idee verklärt oder doch die Idee durchscheinen lässt, oder ob er ursprünglich schon von der Idee ergriffen, Herz und Gemüth mit ganzer Intensität für sie begeisternd, auf den Flügeln schöpferischer Einbildungskraft in das Reich der Sinnlichkeit eilt, um den Geburten der Idee, als gleichsam Seelen, sinnlich schöne Leiber zuzugestalten. Nichts ist falscher, als Göthe den objectiven, realen Dichter, Schiller den subjectiven, idealen Dichter zu nennen. Vielmehr sind beide als ächte Dichter sub jectiv und objectiv, ideal und real, nur dass Göthe vom Realen zum Idealen sich erhebt, während Schiller vom Idealen zum Realen herabsteigt, und man könnte nur fragen, ob Göthe so hoch zum Idealen sich erhebt, als Schiller zum Realen herabsteigt [28]).

Was Göthe fast wie von selbst in den Schooss fiel, das musste sich Schiller erst durch grosse Anstrengung und Arbeit unter den schwersten inneren und äusseren Bedrängnissen erringen [29]). So genial die ersten Jugendergüsse seiner enthusiastischen, flammenden lyrischen Gedichte waren, so konnten sie doch nicht als gelungene Kunstbildungen gelten. Idealismus und Realismus waren in Schiller gleich mächtig vorhanden, aber sie fielen zum Theil fast wie zwei gespaltene Hälften vermittelungslos auseinander, zum Theil gährten sie in wilder Vermischung untereinander, und jener streifte daher nicht blos an das Phantastische und Excentrische heran, sondern auch in dasselbe hinein, dieser artete nicht selten in das Grelle und Rohe aus. In seinem rastlosen Vorwärtsstreben erkannte Schiller bald selbst diese Spaltung und dieses Chaos und arbeitete dann mit gewaltiger Kraft unermüdlich an der Ueberwindung dieses Missverhältnisses. Wie sehr er erkannte, dass seinem Dichten der ideale Gehalt hervorstechend eigenthümlich bleiben müsse, so durchschaute er doch zugleich, dass die vollendete Kunstform ihm unerreichbar bleiben werde, wenn er nicht des Göthe'schen Realismus mächtig werde, wenn also in ihm das Ideale sich nicht von innen heraus mit dem Realen versöhne. Aus diesem energischen Streben der Ineinsbildung des

Idealismus und Realismus, in welcher sie beide erst recht zu ihrer Wahrheit erhoben wurden, sind die vollendesten Schöpfungen der Schiller'schen Muse hervorgegangen. Aber vermöge des in ihnen waltenden kräftigeren Pulsschlages des Idealen haben Schillers Dichtungen an universaler Wirksamkeit jene Göthes weit überflügelt, sind der deutschen Nation in ihrer Gesammtheit tiefer zu Herzen gegangen und haben sich durch die ihnen inwohnende propagandistische Macht rascher bis zu den fernsten Nationen verbreitet.

So gross die Tiefe und der Ideengehalt der lyrischen Poesie Schillers ist, so kann man doch nicht behaupten, dass er die bezaubernde Lyrik Göthes erreicht, geschweige dass er sie übertroffen habe. Nur in dem höheren Lehrgedicht und in der dem Epischen und Dramatischen sich nähendern Romanze und Ballade kann man Schiller die vollendete Meisterschaft nicht abstreiten. Auch wird man sagen dürfen, dass kein Dichter Ideen so poetisch zu gestalten gewusst, keiner mit solcher Wärme und Gluth des Gemüths Begeisterung zu entflammen vermocht hat, und dass nur Wenige mit solchem Reichthum der Phantasie einen solchen Adel der Form, einen solchen Reiz der Sprache, eine solche Musik der Rhythmen zu verbinden gewusst haben [30]).

Auch für die epische Poesie, in den Formen, in welchen sie allein noch in so vorgeschrittenen Culturzuständen möglich ist, verrieth Schiller eminente Begabung. Aber, zur höchsten Form der Poesie, der dramatischen, durch sein Dichtergenie berufen, riss es ihn über erfolgreich versuchte Anfänge in dieser Gattung hinweg zur Erfüllung seiner Hauptlebensaufgabe als Dichter.

Sobald Schiller durch eindringendes Studium der Geschichte sich grossartiger Stoffe bemächtigt hatte, deren sein an Ideen und Formen reicher Geist zur Versöhnung und Ineinsbildung des Idealismus und Realismus der dramatischen Kunst bedurfte, und sobald ihm durch seine intensiven philosophischen Forschungen jene tiefe Weltanschauung aufgegangen war, durch welche er die Bedeutung eines wesentlichen Gliedes im grossen Entwickelungsgange der deutschen Philosophie zwischen Kant und Fichte einerseits, und Schelling und Hegel andererseits sich für alle Zeiten errungen hatte, schloss er diese Studien im Wesentlichen für immer ab, wandte sich mit erhöhter Energie seines geläuterten Geistes wieder der Dichtung zu und schuf in rascher Folge ausser einer Reihe seiner unübertroffenen kleineren Poesien jene ewig bewunderungswürdigen Tragödien: Wallenstein, Maria Stuart, die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina, und Wilhelm Tell [31]).

Nur der ächte Idealismus, in welchem die Idee die übergreifende Macht über den Realismus ist, so dass sich das Ideale nicht im Realen als in einem ihm Fremden verliert oder neutralisirt, sondern in ihm als in seiner eigenen Selbsterscheinung als das Ideale verwirklicht und sinnliche oder leibhafte Gestaltung gewinnt, vermag in einem grossen Dichtergenie den grossen Tragödiendichter hervorzubringen. Alle grossen Tragödiendichter waren daher in diesem höheren Sinne Idealisten. Der ächte Idealismus ist indess nicht jener der abstrakten Idee als des absoluten Gedankens, der sich angeblich ohne Gedanke eines Denkenden zu sein, selbst denken soll, ebensowenig jener des abstrakten Wollens, der ohne das Wollen eines Wollenden zu sein, das unermessliche All bewusstlos hervortreiben soll, der ächte Idealismus ist vielmehr der Idealismus des concreten Geistes, in welchem Gedanke und Wille, Wille und Gedanke die ewig unauflöslich verbundenen Aeusserungs- und Verwirklichungsweisen des absoluten Geistes und der durch ihn geschaffenen Geisterwelt sind. Diesen grossartigen Idealismus hatte Schiller mit der ganzen Energie seines Willens und Geistes, mit der ganzen Innigkeit und Gluth seines Herzens ergriffen und wenn er auch mehr ahnete als begriff, zu welchen Tiefen der Erkenntniss das von ihm gefundene Princip der Vereinigung des Idealen und Realen in seiner Anwendung auf Gott und den Menschen, auf Religion und Philosophie führen konnte und musste, so hat er doch damit in genialer Intuition demjenigen Systeme der Philosophie präludirt, welches zwar schon seit Jahrzehnten gleich einer durch Wolken verhüllten Sonne in Deutschland wirksam ist, aber eben wegen seiner für die Meisten nicht unmittelbaren Sichtbarkeit noch immer wie ein öffentliches Geheimniss erscheint [32]).

Der ächte Idealismus ist das System der Freiheit. Schiller, der als Idealist Tragödiendichter werden musste, ist daher der Dichter der Freiheit geworden, und eben weil er, der Ideendichter, der Dichter der Freiheit geworden ist, darum hat er wie kein Anderer unaustilglich im Geiste und Herzen der gesammten deutschen Nation Wurzel gefasst [33]).

Schon in seinen dramatischen Jugendwerken, in den Räubern, im Fiesko, in Kabale und Liebe und im Don Karlos ist doch bereits die Idee der Freiheit die belebende Idee aller dramatischen Bewegungen und Verwickelungen. In den Räubern erklärt der durch eine verhängnissvolle Verwickelung eigener und fremder Schuld zum Räuber gewordene Karl Moor, dessen edle Anlagen durch schlechte Erziehung und eigene wilde Leidenschaftlichkeit

unter dem Einflusse einer tiefzerrütteten Zeit und Umgebung verwildert worden, allen Unterdrückern der Menschenfreiheit und Menschenwürde den unerbittlichen Krieg, um für Alle, nicht etwa bloss für sich, die Freiheit zu erkämpfen, und schon hier tritt der glühende Enthusiasmus des Dichters für die ganze Menschheit und ihre Rechte wie ihre Veredelung hervor. Die bittere Erkenntniss, welche bei Karl Moors grosser, wenn auch verirrter Natur, begreiflich wird, dass er zur Erreichung seines Zieles in der Leidenschaft seines empörten Herzens sich auf falsche, unerlaubte, frevelhafte Wege verirrt hatte, reifte in ihm den grossartigen Entschluss, sich zur Sühne seiner in angemasster Willkür an der bürgerlichen Gesellschaft begangenen Verbrechen freiwillig den Händen der Gerechtigkeit zu überliefern und, indem er den auf seinen Kopf gesetzten Preis auf einen von harter Noth bedrückten Familienvater lenkte, noch im selbstherbeigeführten büssenden Untergange die Grossheit seines Wesens zu offenbaren. Zugleich ist die Absicht des Dichters nicht zu verkennen, dass der Leser oder Zuschauer durch das im Untergange Karl Moors und im Triumphe der im Staate zu Recht bestehenden Ordnung sichtbar werdende Walten der göttlichen Gerechtigkeit erschüttert werden sollte [34]).

Im Fiesko ist es der freiheitdurstige Plan des alten Verrina, die dynastisches Gelüste verrathende Herrschaft des Dogen A. Doria zu stürzen und seiner Vaterstadt Genua die Freiheit zu erringen. Weit entfernt von dem egoistischen antisocialen Gedanken, bloss für sich frei sein zu wollen, oder selber die Zügel der Herrschaft in die Hände zu nehmen, ordnet er sich gerne dem Fiesko unter, stürzt ihn aber mit entschlossener Hand, als dieser nur sich selbst wollend nach der Alleinherrschaft zu greifen versucht [35]).

In Kabale und Liebe wird die Idee der inneren Gleichheit der Menschen bei aller äusseren Ungleichheit verkündigt, indem die tragischen Wirkungen eines sittlich zerrütteten Gesellschaftslebens in den Conflicten der unnatürlich gewordenen Standesinteressen mit dem Herzen erschütternd zur Anschauung gebracht werden [36]).

Im Don Karlos, der den Ruhm des Dichters auf eine höhere Stufe erhob, als alle seine früheren Schöpfungen, und ihm Millionen von Herzen gewann, wird die Idee der Freiheit mit eben so tiefer Begeisterung als künstlerischer Besonnenheit verherrlicht, indem der Dichter mit tiefer Einsicht aus dem Kampfe relativ berechtigter Mächte den tragischen Conflict herleitet und in dem äusserlichen Siege der Unfreiheit ihre innere Unmacht, ihren inneren Tod durchblicken lässt, woraus die Morgenröthe der Freiheit

schon hervorscheint, die unaufhaltsam zum hellen und vollen Tage hindurchbrechen muss. Noch bestimmter als in den früheren Tragödien erweitert sich hier die Idee der Freiheit von dem Persönlichen zum Allgemeinen. Posa erklärt als Abgeordneter der ganzen Menschheit aufzutreten. Aber nicht Revolution, sondern Reform ist die grosse Parole des Dichters [37]).

Es war ein kühner Gedanke, aus dem geschichtlichen Wallenstein einen wahrhaft tragischen Charakter zu gestalten. Das Kühne und Schwierige reizte den grossen Geist Schillers. Seine Aesthetik lehrte ihn, dass je furchtbarer ein Charakter im Missbrauche seiner Freiheit auftrete, desto erschütternder er zum Gemälde erhabenster Sittlichkeit und der Herrschaft der moralischen Weltordnung verwendet werden könne. So schuf er den dämonisch gewaltigen Charakter des Wallenstein, der, wiewohl mit Hamlet'scher Unschlüssigkeit, auf den Wegen eines falschen aber grossartigen Ehrgeizes in schwere Schuld sich verstrickt, dessen tragischer Untergang alle Schrecken des Weltgerichts in dem erschütterten Zuschauer wach ruft und indem er die unantastbare Heiligkeit des sittlichen Weltgesetzes siegreich vor Augen stellt, doch zugleich das tiefste Mitleid des Zuschauers erweckt. Die Wirkung ist um so grösser, je mehr der Dichter seinen mit allen Zügen cäsarischer Hoheit ausgestatteten Helden, dessen tiefer Glaube an die Astrologie jedenfalls mit zu dem Dämonischen seiner Natur gehört und, wie mir scheint, mit zu seiner Verschuldung, doch zugleich durch Züge der Liebefähigkeit dem Zuschauer menschlich näher zu bringen weiss. Vor Allem für den Deutschen erreicht der Dichter die grösste Wirkung, indem er dem ungemeinen Ehrgeize Wallensteins die nach dem Sittlichen und Edlen hingewendete Richtung auf die grosse Idee der deutschen Reichseinheit und Reichsschirmung gegen den Reichsfeind gibt, indem er nicht will, dass irgend eine fremde Macht und gerade jetzt die der Gothen im deutschen Reiche Wurzel fasse, der Gothen,

»Die nach dem Segen unsers deutschen Landes
Mit Neidesblicken raubbegierig schauen.«

Mit der bewunderungswürdigsten Kunst entlässt aber der Dichter den Zuschauer zuletzt aus der Tragödie mit dem Gefühle der Beruhigung und Versöhnung, indem er uns den Gedanken nahe legt, »dass für einen Charakter, wie der Wallensteins war, der nicht leben wollte ohne zu handeln, die Zukunft nichts mehr bringen konnte, und dass der milde Sinn, die Reinigung seines Herzens von aller Leidenschaft, sein besseres Selbst, das sich in der letzten Stunde in voller Schönheit offenbart, den dem Tode Geweihten

nicht unvorbereitet werde überrascht haben, dass, nachdem er seine Schuld durch den schnellen Tod gebüsst, er der göttlichen Gnade werde theilhaftig werden« [38]). Wahrlich, diese Tragödie Wallenstein ist eine der grössten Schöpfungen des menschlichen Dichtergeistes und trotzdem, dass sie etwas aus den Fugen der jetzt geltenden Anforderungen der Kunst herausgeht, bleibt sie doch durch ihren weltumfassenden ideal-realen Lebensgehalt weder hinter einer Schöpfung des Aeschylus und Sophokles, noch Shakespeares und Göthes zurück.

Für Deutschland hat diese grossartige Tragödie zugleich die unermesslich wichtige Bedeutung, dass in ihr sein grosser Tragödiendichter aus der umhüllenden Atmosphäre des einseitigen, verwaschenen Kosmopolitismus seiner Zeit bestimmter heraustritt und die grosse Idee der Vaterlandsliebe, der sittlichen Berechtigung und Nothwendigkeit der Begeisterung für das deutsche Vaterland, für die Einheit, Ganzheit und Zusammengehörigkeit aller deutschen Stämme dichterisch verkündet.

Bedeutsam singt der Dichter im Prolog:

» — Nur der grosse Gegenstand vermag
Den tiefen Grund der Menschheit aufzuregen....
Noch einmal lasst des Dichters Phantasie
Die düst're Zeit an euch vorüberführen
Und blicket froher in die Gegenwart
Und in der Zukunft hoffnungsreiche Ferne!«

In den Worten Wallensteins:

»Mir ist's allein um's Ganze. Seht, ich hab'
Ein Herz, der Jammer dieses deutschen Volks erbarmt mich!«

drückt Schiller seine eigene Liebe, seinen eigenen Schmerz über fortwährende Zerrissenheit seines deutschen Vaterlandes aus und diese Klage wird so lange in den Herzen der deutschen Patrioten widerhallen, bis die hoffnungsreiche Ferne beglückende Gegenwart sein wird.

Die Idee der Freiheit ist auch die Seele der Bewegungen in der herrlichen Tragödie Maria Stuart, in welcher der Geist völlig versinnlicht, die Realität durch und durch vergeistigt erscheint. Indem der Dichter hier nicht Partei ergreift für den einseitigen und noch mehr einseitig gewordenen Protestantismus, und dem Katholicismus in seinen tiefen Lebenselementen, selbst mit Innigkeit und Wärme, so viel Gerechtigkeit widerfahren lässt, als von dem Protestanten nur immer erwartet werden konnte, eroberte er sich auch die Gemüther der Katholiken und wurde dadurch der verehrteste und geliebteste Dichter des ganzen deutschen Volkes.

Nichts gleicht den Schönheiten dieses wundervollen Werkes mit dem Feuer der dargestellten Leidenschaften des Hasses und der Liebe, seinen kühnen und erhabenen Gedanken und Situationen, seinen reizenden und tiefergreifenden Schilderungen der wechselnden Stimmungen der tief bewegten Charaktere und Gemüther. Die kalte, stolze und heuchlerische Königin Elisabeth siegt äusserlich, ist aber innerlich besiegt, die feurige, fromme Königin Maria mit tiefster Reue ihr (nicht gegen Elisabeth begangenes) Verbrechen durch gottergebenes Ertragen ihrer Leiden büssend siegt im Tode und steigt verklärt zum Himmel auf. Hierin liegt die tiefste Tragik, die uns in vollendeter Kunstform entgegentritt [39]).

Noch theurer, wo möglich, wurde Schiller den Katholiken durch die Jungfrau von Orleans. Hier gab er seiner Nation eine romantische Tragödie, die ein vollendetes Werk dieser Gattung ist. Lässt man einmal die Gattung der romantischen Tragödie zu, und man muss sie zulassen, so erledigen sich von selbst alle oder doch die meisten Bedenken und Einwendungen, die man gegen diese herrliche Schöpfung vorgebracht hat. »Dich schuf das Herz, du wirst unsterblich leben,« rief Schiller bekanntlich dieser seiner Schöpfung nach und alle kommenden Zeiten werden diesen Nachruf des Dichters bestätigen. Und doch ist dieses unsterbliche Gedicht zugleich eine neue Stufe der Verkündigung der Idee der Freiheit, die auf dem Grunde der höheren sittlichen Nothwendigkeit der heiligen Weltordnung Gottes ruht.

Das Königthum tritt hier in seiner ganzen Idealität auf [40]). Schillers grossem Geiste und Herzen schwebte in dieser Tragödie die Idee der Einbildung der Religion in den Staat, die Versöhnung der noch zwiespältigen Parteien in demselben durch die göttliche Macht der Religion, die Gründung der Einheit der Staatsmacht zur Entfaltung aller geistigen und natürlichen Kräfte und der Unabhängigkeit und Wehrhaftigkeit des Vaterlandes gegen fremde Mächte lebendig vor. An einer fremden Nation, der französischen, welche längst zur Einheit gelangt war, wollte der Dichter der deutschen Nation ein Vorbild im Spiegel der Poesie aufstellen, dem es in dieser Richtung nachringen sollte, wenn auch hier nach den geschichtlichen Bedingungen Deutschlands die Formen der Verwirklichung der Gesammteinheit andere und solche sein müssten, welche das Extrem einer uniformirenden und nivellirenden Centralisation auszuschliessen hätten [41]).

Die Braut von Messina kann man trotz der Apologie Pallèskes nicht gegen den Vorwurf retten, dass in ihr das Schicksal nicht als die göttliche Gerechtigkeit erscheine, welche die Schuld

bestrafe, sondern, dem Charakter und Willen der auftretenden Personen äusserlich, für sich fertig, im Hintergrund lauere, seine Opfer zu verschlingen. Dass auch in dieser Tragödie die Personen nicht schlechthin unfrei handeln, und als zurechnungsfähige Wesen Schuld auf sich häufen, kann die Anklage nicht hinlänglich entkräften, da diess auch zu Gunsten der antiken Tragödie gesagt werden kann, ohne dass desshalb ihr auch von Schiller früher scharf bezeichneter Grundfehler: Mangel an Immanenz der Idee, weniger vorhanden wäre. Sieht man von diesem schwerbegreiflichen Grundfehler hinweg so wie von einigen anderen von untergeordneter Bedeutung, so haben wir allerdings ein Meisterwerk vor uns, welches in der gesammten deutschen Literatur durch den Verein kunstvoller Entwickelung mit dem Reichthum tiefer in blühend lebensvoller wahrhaft prachtvoller Sprache ausgesprochener Ideen seines Gleichen nicht hat. Man kann sogar, wenn man bloss auf die vorkommenden Handlungen sieht, mit Hinrichs versucht sein, eine politische Tragödie darin zu finden, welche durch das Gemälde der unheilvollen Folgen des Hasses der fürstlichen Brüder die Mahnung ergehen lassen will, durch Versöhnung der Zwietracht und Herstellung der Einigkeit die politische und staatliche Freiheit zu gründen. Aber man kann sich doch nicht verbergen, dass diess nicht die Grundtendenz der Tragödie ist, und dass, wenn sie es auch wäre, der Dichter selbst ihr durch Einführung des im Hintergrunde schon fertigen Schicksals fast alle Kraft geraubt hätte. Da jedoch dieser Kunstversuch mit dem Schicksal, der sich wohl aus dem Reiz erklären mag, den es für Schiller haben konnte, seine dichterische Kraft einmal mit Aeschylus und Sophokles zu messen, sicherlich nicht aus einem wirklichen Abfall seiner innersten Ueberzeugung von der Wahrheit der Idee der göttlichen Liebe und Vorsehung hervorgegangen war, obgleich er dem Erfolge nach in dem Kunstwerke zu einem solchen wurde, so kann uns nichts verhindern, in der Schilderung der Zwietracht der zwei fürstlichen Brüder einen Spiegel zu sehen, in welchem die deutsche Nation sich selbst erkennen soll, und in der in dem Gedichte auftretenden Mahnung zur Eintracht den eigentlichen Ernst des Dichters zu erblicken [42]).

Mit dem unübertroffenen Meisterwerke Wilhelm Tell, wenn man von unvollendeten Versuchen absieht, beschloss unser Dichter seine irdische Laufbahn. Dieser Schwanengesang Schillers ist eine in Gestalt einer vollendeten Tragödie auftretende Jubelhymne der Freiheit genannt worden. Das Zusammenwirken eines mannhaften Volkes zur Wiederherstellung der durch unmenschliche Bedrückung

unterbrochenen Freiheit ist hier mit dramatischer Lebendigkeit dargestellt. Wie in der Jungfrau von Orleans das Recht und die ideale Hoheit des Königthums verherrlicht wurde, so verkündigt im Tell Schiller mit dichterischer Begeisterung die Idee der ewig unveräusserlichen wahren Menschen- und Volksrechte [43]). Die ganze Gluth seiner eigenen Vaterlandsliebe haucht der Dichter dem edlen Charakter des alten Attinghausen ein, und wer das herrliche Gedicht Schillers an Napoleon kennt, kann nicht zweifeln, dass er durch den Mund des Schweizerpatrioten zugleich zu dem Geiste und Herzen der deutschen Nation sprechen wollte, wenn er den dem Grabe — wie er selbst — nahen Attinghausen mit dem Feuer der Jugend zu Rudenz sagen lässt:

»Lern' dieses Volk der Hirten kennen, Knabe!
Ich kenn's: ich hab' es angeführt in Schlachten,
Ich hab' es fechten sehen bei Favenz.
Sie sollen kommen, uns ein Joch aufzwingen,
Das wir entschlossen sind nicht zu ertragen!
— O, lerne fühlen, welchen Stamms du bist!
Wirf nicht für eiteln Glanz nnd Flitterschein
Die echte Perle deines Werthes hin —
Das Haupt zu heissen eines freien Volks!
Das dir aus Liebe nur sich herzlich weiht,
Das treulich zu dir steht in Kampf und Tod —
Das sei dein Stolz; dess Adels rühme dich —
Die angebornen Bande knüpfe fest,
An's Vaterland, an's theure, schliess' dich an,
Das halte fest mit deinem ganzen Herzen!
Hier sind die starken Wurzeln deiner Kraft!«

Wenn dann der hochbejahrte Attinghausen mit der ernsten Mahnung zur Einigkeit (seid einig, einig, einig!) auf den Lippen stirbt, nachdem er in den letzten Zügen die nahen schweren Freiheitskämpfe seines Volkes und dessen endlichen Sieg im Geiste voraus erblickt hatte, so werden wir unwillkürlich von dem Gedanken ergriffen, dass unser grosser Dichter selbst in dem ganzen Schwanengesange seines unsterblichen Wilhelm Tell uns als ein Attinghausen Deutschlands entgegentritt, der mit tiefschauendem Geistesblicke in grossen Zügen die bevorstehenden Geschicke seiner Nation vorausschaut, mit der ganzen Kraft seiner Seele zur Einigkeit ruft und in der Gewissheit des endlichen Sieges seiner an Geistes- und Heldenkraft jeder andern überlegenen Nation mit den prophetischen Worten vom irdischen Leben scheidend zum Himmel aufsteigt:

»Das Alte stürzt, es ändert sich die Zeit,
Und neues Leben blüht aus den Ruinen!«

Der Einfluss der begeisterten Freiheitsideen der dramatischen Schöpfungen Schillers und der Verherrlichung der Vaterlandsliebe in der Jungfrau von Orleans und im Wilhelm Tell auf die Erhebung Deutschlands gegen den Despotismus Napoleons im Jahre 1813 ist von einer Reihe von Schriftstellern mit Wärme hervorgehoben worden. Wir haben hier ein herrliches Beispiel von der Macht des Geistes in den grossen Bewegungen der Geschichte. Die Macht des Schiller'schen Geistes ist aber in jener längst vollendeten Wirkung nicht erschöpft, sondern sie dauert fort und wird in jeder neuen durch benachbarte Mächte etwa herbeigeführten Krisis mit verstärkter Kraft sich offenbaren. Schon darum ist das durch ganz Deutschland mit Begeisterung gefeierte Schillerfest eine Erscheinung von grösster Bedeutung. Es offenbart einerseits den bedeutenden Fortschritt, welchen die Idee der Gemeinschaftlichkeit aller deutschen Interessen im Bewusstsein der deutschen Nation gemacht hat, verbürgt andererseits die fortdauernde Macht der Idee bei allem Streben nach Förderung der materiellen Interessen im Geist und Gemüthe der Deutschen und eröffnet eine trostvolle Perspective in die vielleicht nicht ferne Zukunft, in welcher es aller einmüthigen Begeisterung und Opferwilligkeit, aller Heldenkraft und unerschütterlichen Ausdauer der Deutschen bedürfen wird, um die nationale Unabhängigkeit und Freiheit zu behaupten und der deutschen Nation diejenige Weltstellung im Kreise der europäischen Völker zu erringen und zu sichern, welche ihr vermöge ihrer geographischen Lage, ihrer Grösse und ihrer angestammten Bedeutung gebührt.

Anmerkungen.

1) »Ein kleines Haus — Ihr kennt's — zu Marbach
Im Schwabenland, bescheiden bürgerlich,
Fast ärmlich anzusehn, der Eingang dunkel,
Die Stube dunsterfüllt und schwül und drückend,
Die Fenster schmal und niedrig und mit Scheiben,
Die in des Alters Farbe trübe schimmern —
Dies kleine, kleine Haus in kleiner Stadt,
Es war die Wiege jenes Dichtergeistes,
Der hoch emporwuchs über Haus und Stadt
Und über seiner Heimath engen Gau
Und über Deutschlands weite Marken selbst,
Um gross und frei und allgemein zu sein
Und allumfassend wie das Menschenthum,
Voll Stärke wie das Selbstgesetz der Freiheit,
Voll Anmuth wie der Schönheit Ideal
Und voll Erhabenheit wie höchste Sitte.«
(Hermann Marggraffs Gedichte.)

2) Wäre der hundertjährige Geburtstag Göthes vor zehn Jahren nicht in eine gerade seinem Andenken so ungünstige Zeit gefallen, so wäre eine ihm geweihte allgemeine deutsche Festfeier gewiss nicht unterblieben, wenn sie auch eine so durchaus allgemein intensive Theilnahme wie die Feier Schillers nicht hätte finden können. Indem wir Schiller heben, sei es ferne von uns, Göthe verkleinern zu wollen, der jedenfalls als Lyriker von keinem Dichter, auch von Schiller nicht, der erst später kam, übertroffen, oder auch nur erreicht worden ist, und ausserdem, dass er Schiller erst zu seiner höchsten Höhe führte, an Universalität des Geistes und der Bildung ihn noch überragte, »Wenn Göthe und Schiller in Bezug auf die innere Form ziemlich gleich gestellt werden müssen, so hängt die Erscheinung, dass bald der eine, bald der andere als der grösste deutsche Dichter bezeichnet werden konnte, von dem Nachdrucke ab, den die Einen auf den Stoff, die Anderen auf die (äussere) Form legen. Nehmen wir diese als Massstab, so steigt Göthes Wagschale unbedingt. Göthe stand nicht wie Schiller am Eingange, sondern am Ende eines Zeitraums, beschloss diesen siegreich und vollzog seine Aufgabe, das innerste subjective Leben in der schönsten Form und der vollendetsten Objectivität darzustellen. Schiller sollte eine neue Zeit einleiten. Nachdem das Individuum sich selbst ganz ausgesprochen hatte, sollte es aus sich heraus-

treten und die Geschichte zu seinem Stoffe machen. Schiller ward diese Sendung anvertraut. Aber eben desshalb, weil er der Erste war, der die objective Welt um ihrer selbst willen darstellen sollte, that er es mit noch zitternder Hand und nicht, ohne seine Subjectivität zu verrathen. Das Verhältniss beider Dichter ändert sich jedoch sofort, wenn wir den Stoff in das Auge fassen. Göthe sang, wie er lebte und litt, das Schicksal des Herzens, — Schiller, wie die Menschheit strebt und hofft, das Schicksal der Gattung. Göthes Held ist demnach der Mensch, Schillers Held ist die Menschheit. Wie aber die Menschheit höher steht als der einzelne Mensch, die Weltgeschichte erhabener ist, als die Geschichte eines noch so edlen Herzens, so steht Schiller seinem Stoffe nach als der grösste deutsche Dichter da. Indem er die Weltgeschichte zu der Stoffquelle der Dichter machte, machte er sich selbst zugleich zum Dichter der Zukunft. Wer möchte verkennen, dass diese Beurtheilung Schillers selbst darauf hinweist, dass ein noch grösserer, Schiller und Göthe in sich einigender Meister kommen und den objectiven Stoff Schillers mit der objectiven Form Göthes verschmelzen müsse? — ein Meister, den freilich die grosse Aufgabe erwartete, nicht bloss wie Schiller für die Menschheit zu sein, sondern — auf erhabenem Standpunkte — in gewissem Sinne die Menschheit selbst zu sein, d. h. sie, ihr Denken und Fühlen, ihren Hass und ihre Liebe in sich zu concentriren. Wenn wir aber — bei aller Anerkennung dieses kommenden Meisters — die Gegenwart und ihre Bedürfnisse im Auge haben, wenn wir uns fragen: »Was braucht sie? Grossen Stoff, grossen Inhalt oder schöne Form?« so müssen wir offen das erste bejahen. Die Gegenwart lese in Schiller und schaffe in seinem Sinne? Ist einmal die Freiheit in Europa errungen, so ist es noch immer Zeit, an die schöne Form und an die reinen Reime zu denken. Jetzt gebt Gedanken, Ihr Dichter, wenn Ihr Euerer Zeit anders Brod und nicht Reime zu geben gedenkt!« Friedrich Schiller und seine Stellung zu unserer Gegenwart und Zukunft etc. Von Dr. Ludwig Eckardt. Wenigen-Jena, Hochhausen 1859. S. 58—60. Ich bin dagegen der Ansicht, dass Göthe gleicheifrig wie Schiller gelesen und durchdrungen werden müsse, aber mehr um in der Weise Schillers als in der Weise Göthes zu dichten und zu wirken.

3) Schwerlich hat irgend ein Schriftsteller unseren Schiller in Rücksicht seiner staunenswürdigen Energie, praktischumsichtigen Thatkraft und erhebenden Geistes- und Willensstärke im Ertragen furchtbarer körperlicher Leiden so treu und wahr geschildert als Hermann Marggraff in seiner kleinen Schrift: Schillers und Körners Freundschaftsbund. S. 54 und 80.

4) Aus der Schule Hegels sind mehre Werke über Schiller hervorgegangen, welche in vielen Beziehungen recht hochachtbar sind, wie die Werke von Hinrichs: Schillers Dichtungen nach ihren historischen Beziehungen und nach ihrem inneren Zusammenhange, 2 Thle., Leipzig, Hinrichs 1838—39 etc. und von Karl Grün: Fr. Schiller als Mensch, Geschichtschreiber, Denker und Dichter. Neue Ausgabe: Leipzig, Brockhaus 1849. Sie halten sich aber vor Allem schon nicht ganz frei vom Schulgeruch der absoluten Methode.

5) Diese Runde durch das Erdall oder über den Erdball kann zu

seiner Vollendung Jahrhunderte in Anspruch nehmen, aber sie wird gemacht werden. Ueberhaupt glaube man nicht, dass Schillers Ansehen als Dichter mit der Zeit sinken werde. Es wird im Gegentheile steigen und schon nach hundert Jahren wird er der Welt noch viel grösser erscheinen, als er der heutigen erscheint, was allerdings nicht wenig sagen will.

6) Ich spreche hier natürlich nur von dem Einflusse eines Dichters auf seine Nation und da wird selbst der Einfluss eines Homer, Aeschylus und Sophokles auf die Griechen, eines Dante auf die Italiener, eines Cervantes auf die Spanier, eines Shakespeare auf die Engländer zum Theil von anderer Natur, zum Theil von geringerem Umfang und minderer Intensität erscheinen.

7) Wegen des Erfordernisses einer zugänglichen Form der Ideen für die Nation in ihrer Gesammtheit wird der Dichter immer den Vortheil vor dem Philosophen voraus haben (und der dramatische Dichter vor dem lyrischen und epischen). Der Einfluss eines grossen Philosophen auf seine Nation und die Welt kann noch ungleich umfassender und tiefer sein als der eines grossen Dichters und doch wird er nicht leicht zu der gleichen Sichtbarkeit und Greifbarkeit heraustreten wie der des letzteren. Man erwäge die Wirkungen eines Leibniz, Lessing und Kant, um von neueren grossen Philosophen nicht zu sprechen, da der Philosoph immer längere Zeit zur Ausbreitung seiner Wirksamkeit bedarf als der Dichter.

8) Keine Nation vermag in gleichem Grade wie die deutsche Kosmopolitismus und Patriotismus in innere Ausgleichung zu versetzen. Der mit tiefer Berechtigung im Wachsen begriffene Patriotismus der Deutschen muss nicht darum den Kosmopolitismus verschlingen oder verdrängen und wird es auch nicht, sondern die Aufgabe ist nur, das richtige Verhältniss zwischen beiden zu bestimmen und die unvermeidlichen Grenzstreitigkeiten zu schlichten. Des Deutschen Geist und Herz ist gross genug, Patriotismus und Kosmopolitismus ohne Widerspruch in sich zu tragen und zu hegen.

9) Ganz vortrefflich sagt L. Eckardt in seiner oben angeführten Schrift (Vortrag zur Säcularfeier des Dichters) S. 58: »Ich möchte statt des bisher üblichen Dualismus des Kunstwerks, Stoff und Form, lieber vier Elemente desselben unterscheiden: 1) Die Idee; 2) der Stoff; die Umhüllung der allgemeinen Idee mit der Lebensfülle eines concreten Falles; 3) Die innere Form oder die künstlerische Läuterung, Gruppirung und Bewältigung des Stoffes; 4) die äussere Form, das Werk, die technische Ausgestaltung des geistigen Inhalts in Stein, Farbe, Ton und Sprache. — Wenden wir das Gewonnene auf Schiller an, so kann selbst seinen Jugenddramen die grosse innere Form nicht abgesprochen werden, und es wird sich daher, wenn man ihn in Bezug auf die Form Göthe nachsetzt, der Tadel mehr auf die äussere Form beziehen. Ich möchte, wenn es sich um die Beurtheilung eines Künstlers oder Kunstwerks handelt, den Hauptton auf das genannte dritte Element legen. Weder der Stoff allein, noch die äussere Form allein, und sei jener oder diese die schönste, machen den Meister und das Meisterstück, sondern vor Allem die innere Formgebung, der Geist, der den Stoff durchdringt und zum krystalldurchsichtigen Hause

der Idee gestaltet.« Vergl. desselben Schriftstellers geistreiche Schrift: Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatze zu der pantheistischen. Jena, Hochhausen 1857, S. 68—71. Hauptsächlich von dem hier ausgesprochenen Gesichtspunkte aus haben Eckardt (in seinen Erläuterungen zu Schillers Werken) und Palleske (in seinem Werke: Schillers Leben und Werke) es unternommen, mit eindringenden geistreichen Gründen zu zeigen, dass den Jugenddramen Schillers ein weit höherer Werth beizulegen sei, als im Durchschnitt von den früheren und heutigen Kritikern anerkannt werde. Ich stimme ihnen darin vollkommen bei, obgleich ich weit davon entfernt bin, die jenen Dramen eigenthümlichen Fehler zu übersehen oder ignoriren zu wollen.

10) Julian Schmidt, der zu glauben scheint, die Kühlheit und Ueberkühlheit des Gemüths komme der Schärfe des Verstandes zu statten und beweise am besten den grossen Kritiker, sogar den Kritiker der ohne Wärme und Begeisterung gar nicht denkbaren Dichtkunst, kann in seiner Gabe für den 10. November 1859: Schiller und seine Zeitgenossen, sich zwar nicht verbergen, dass sich Schiller unter dem Despotismus des Herzogs Carl nicht in der amusantesten Lage befand, aber die Theilnahme des Kritikers, vor dem sich alle Höhen ebnen, an dem Schicksal seines Helden ist gering genug, um ihm die furchtbar peinigende Lage Schillers fast als eine geringfügige Unbequemlichkeit erscheinen zu lassen. »Die Räuber, sagt er, hatten, wie es scheint, den Herzog nicht verdrossen, vielleicht hatte er sie gar nicht gelesen, aber eine unbedeutende Stelle machte Lärm in Graubündten. Dieser Lärm verdross den Landesherrn und er untersagte seinem Regimentsfeldscheer, Komödien »und dergleichen Zeug« drucken zu lassen. Jetzt, wo es sich um das Heiligste seines Lebens handelte (also doch!), regte sich der Freiheitsdrang des Dichters: er weigerte sich, besuchte sogar einmal ohne Erlaubniss das mannheimer Theater, kam in Arrest und fiel in völlige Ungnade. Die Flucht wurde beschlossen und den 17. September 1782 ausgeführt; man athmet freier auf (ohne sich im Geringsten aus seiner Kühlheit herauszubewegen), da man ihn aus dieser drückenden Atmosphäre entfernt weiss, obgleich es ihm vorläufig noch unklar ist, was er auf seinen Wanderungen beabsichtigt.« (!) In der That ist es wahrscheinlich genug, ja ich halte es für gewiss, dass der Herzog Carl die Räuber anfangs gar nicht gelesen hatte, aber er konnte jeden Augenblick auf den Gedanken kommen sie zu lesen und dann hing das Schwert des Damokles über Schillers Haupt, und dieses Damoklesschwert konnte im Handumdrehen in der Gestalt einer Verweisung auf den hohen Asperg auf sein Haupt niederfallen. Man lese nur was uns Palleske über die Kerkerhaft Schubarts und über die ganze Lage der Dinge, welche Schillers Flucht herbeiführte, berichtet, um zu finden, dass die Darstellung Julian Schmidts wehethuend »kühl bis in's Herz hinan« und theilnahmlos und dass eben darum die thatsächliche Lage Schillers nicht genau und scharf genug aufgefasst ist. Nach August Spiess (Schillers Leben und Dichtungen, S. 51) war es Schiller aus Veranlassung der bei dem Herzog Carl vorgebrachten Klagen wegen der Graubündten betreffenden Stelle der Räuber von dem H. Herzog ausdrücklich bei Strafe

der Cassation und Festung verboten, fernerhin noch Komödien zu schreiben, d. h. Dichter zu sein, d. h. Schiller zu sein.« So fasst es auch Eckardt in seinem Drama: Friedrich Schiller, der hier auf historischem Grunde steht.

11) Vergl. Schillers Flucht von Stuttgart und Aufenthalt in Mannheim (von A. Streicher) Stuttgart und Augsburg, Cotta 1836. Boas Schillers Jugendjahre. Herausgegeben von W. von Maltzahn. 2 Bde. II. 297 ff. — Dann Schillers und Körners Freundschaftsbund. Von H. Marggraf als Einleitung zur zweiten Ausgabe von Schillers Briefwechsel mit Körner.

12) Man vergl. Schiller und seine Zeitgenossen von Julian Schmidt S. 133—144. Palleske Schillers Leben und Werke II, 59—74, dann 207—217. — A. Spiess Schillers Leben und Dichtungen S. 168—238. — Johannes Scherr Schiller und seine Zeit. Volksausgabe. Drittes Buch S. 1—30.

13) Um diese Zeit vermälte sich behanntlich Schiller mit Charlotte von Lengefeld, einem geistig begabten, und gebildeten wahrhaft edlen weiblichen Wesen. Der tiefe Herzensdrang unseres Dichters, in ein inniges Familienleben einzutreten, wurde hiemit erfüllt. Die Ehe wurde gesegnet mit blühenden Knaben und Mädchen, zwei Söhnen und zwei Töchtern, die zur Freude der Eltern heranwuchsen. Das schöne Verhältniss Schillers zu seinen Eltern und Schwestern, so wie sein reines und edles Familienleben haben nicht wenig dazu beigetragen, den grossen Dichter dem Herzen seiner Nation theuer zu machen. Wer der Liebling und das Herzblatt seiner Nation werden sollte, dem durfte diese Seite des Lebens nicht fehlen. Von den Kindern des Schillerschen Ehepaares ist gegenwärtig nur noch die in Würzburg und Unterfranken rühmlichst bekannte jüngere Tochter, Emilie Freifrau von Gleichen-Russwurm, am Leben. Seit vielen Jahren mit einer Reihe namhafter Literaten in Beziehungen getreten (Palleske, Meyer, Düntzer, Scherr, Urlichs, Marggraf etc.) hat die edle Frau vielfach förderlich für die genauere Kenntniss des Entwickelungsganges Schillers gewirkt und namentlich den Biographen Nachweisungen ermöglicht, die ohne Ihre ausserordentliche Sorgfalt in der Ermittelung und ihre freundliche Bereitwilligkeit zur Mittheilung schwerlich jemals hätten geliefert werden können.

14) Eine lesenswerthe Darstellung der geschichtlichen Studien Schillers, die indess zu mancherlei Vorbehalten herausfordert, findet sich im dritten Capitel der schon erwähnten Schrift von Julian Schmidt: Schiller und seine Zeitgenossen S. 205—246. Vergl. Palleske II, 142—145, und Scherr drittes Buch, erstes Capitel.

15) Die näheren Umstände, unter welchen der Freundschaftsbund Göthes und Schillers, ein leuchtendes Beispiel für alle Zeiten, zu Stande kam, finden sich ausser in den Biographien von Palleske, Scherr und Spiess noch besonders lehrreich ausgeführt in der Schrift: Schiller und Göthe oder der 13. Juni 1794 ein Segenstag der deutschen Nation. Von Rönnefahrt. Leipzig, Dyck, 1859.

16) Schiller und Göthe im Xenienkampf. Von Eduard Boas, 2 Theile. Stuttgart und Tübingen. Cotta 1851: ein Werk von ächt deutscher

Gründlichkeit, welches mit den interessantesten Nachweisungen ausgestattet ist.

17) Rönnefahrt: Schiller und Göthe S. 68—69: »Dadurch (dass jeder von Beiden Alles, was irgend Einseitigkeit an ihnen war, aufgab) aber sind Göthe und Schiller ein Muster und Vorbild der deutschen Nation insbesondere und der Menschheit ihrer und aller Zeiten überhaupt geworden. Dass sie es aber vermogten, hat seinen Grund darin, dass sie über Zweck und Ziel all' ihres Strebens vollkommen einig waren und blieben. Die Poesie war einmal ihr Wirkungsgebiet, auf welches alle Kräfte unsers Dichterpaares von der Vorsehung hingewiesen waren. Und wenn auch sowohl Schiller als Göthe, der Eine mit Geschichte und Philosophie, der Andere mit Naturforschung und Anderem sich beschäftigten, so thaten sie's doch mit poetischem Auge und mehr oder weniger mit poetischen Intentionen. Die Poesie war ihnen aber kein Mittel des Zeitvertreibs, kein ergötzliches Spiel in Mussestunden; sie wollten ihre Poesien nicht für Luxusartikel angesehen wissen, die dem Begüterten das Dasein lieblicher machen sollten. Vielmehr war ihnen die Poesie eine Gottesgabe, welche ebenbürtig und göttlichen Wesens neben und mit der Religion den göttlichen, ewigen Weltplan verwirklichen sollte; sie war ihnen

»Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reiht,
Doch von der grossen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.«

Die Menschheit, so meinten sie Beide, könne nur durch fortwährende Steigerung und Veredelung ihrer Fähigkeiten und Kräfte das Ziel ihrer Bestimmung erreichen, Bildung des Geistes und Gemüths nur könne sie zur vollen Höhe ihrer Kraft erheben; das Mittel aber, diese Erhebung zu bewerkstelligen, sei die Kunst, insbesondere die Dichtkunst etc.«

18) Schon in der Dissertation: Philosophie der Physiologie, die Schiller in der Karlsschule schrieb, finden sich die bestimmtesten Anklänge an die Ideen, welche er später in den philosophischen Briefen aussprach. S. Palleske Schillers Leben und Werke I, 100—102. Es scheint, dass die Wolf'sche Philosophie ihn zu Leibniz und dieser zu Platon führte. Denn der eigentliche Inhalt der Theosophie Raphaels ist ein mit dichterischer Phantasie ausgestatteter Leibnizianismus, wie auch Kuno Fischer in seiner kleinen Schrift: Schiller als Philosoph (1858) S. 24 andeutet, keineswegs, wie noch immer in zahllosen Schriften behauptet wird, ein Spinozismus oder Pantheismus. Diese Auslegung hat freilich Schiller selber verschuldet, weil er zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Welt ein Bild gebraucht (die Welt sei gleichsam oder wenn man so sagen dürfte ein zertheilter Gott), welches in seiner Unbestimmtheit und losgerissen von dem Zusammenhange des Ganzen allerdings pantheistischer Auslegung Vorschub leistet. Wer diess im Auge behält, wird um so leichter erblicken, dass Schiller mit der Behauptung, dass der Unsterblichkeitsglaube keinen Einfluss auf die Ethik haben dürfe, doch die Idee der Unsterblichkeit

nicht bestreiten wollte. Daher drückt Kuno Fischer (l. c. S. 24) den Gedanken Schillers ganz richtig aus, wenn er sagt: »Die Liebe begründet (nach Schillers Idee) diese Hoffnungen (der Unsterblichkeit, den Glauben an Gott und Tugend), aber sie darf sich nicht selbst auf Hoffnungen gründen. Sie wäre sonst nicht mehr uneigennützig und wenn sie eigennützig wäre, so wäre sie nicht mehr Liebe. Selbst auf die Hoffnung des Jenseits gegründet, also auf einen ewigen Vortheil, wäre die Liebe zwar die edelste Stufe des Egoismus, aber doch Egoismus.« Auch Kant wollte ja die Sittlichkeit nicht auf die Hoffnung der Unsterblichkeit und eines Lohns in der Ewigkeit gegründet wissen, ohne darum im Mindesten den Glauben an die Unsterblichkeit anzutasten, welcher sogar ein Hauptartikel seiner Glaubenslehre ist. Sokrates lehrte nicht anders. S. Sokrates, Trauerspiel von L. Eckardt S. 62 ff.

19) Man kann nicht daran zweifeln, dass Schiller darüber sich klar gewesen ist, dass Unsterblichkeit und sittliche Freiheit von einander untrennbar sind. Er wusste, dass wenn der menschliche Geist nicht unsterblich wäre, er auch nicht ein wirklich individuelles, untheilbares, unauflösliches Wesen, im Grunde kein wirklich geistiges Wesen, sondern nur eine flüchtige, vergängliche Erscheinungsform des Naturlebens sein könnte, unfähig sich selbst frei zu bestimmen and folglich auch unfähig, uneigennützig und sittlich zu lieben. Wenn Gott nach der Annahme der Unsterblichkeitsleugner im Grunde gar keine geistigen, sondern nur natürliche Wesen, mit nur höher gesteigertem Vorstellungs- und Trieb-Vermögen als das der übrigen Thiere, hervorgebracht hätte, so würde er in der Welt gar keine Geistigkeit offenbaren, und wenn er sie in keiner Weise offenbarte, so würde sie auch in ihm nicht vorauszusetzen sein. Der naturalistischen Auffassung des Menschen sinkt Gott unausweichlich zur blossen natura naturans herab, und umgekehrt, die Auffassung Gottes als blosser natura naturans führt unausweichlich zu einer naturalistischen Ansicht vom Menschen. Raphaels Theosophie ist aber spiritualistisch. Eine naturalistische Theosophie wäre ein Widerspruch in sich selbst. Wie könnte ein Naturalist und Unsterblichkeitsleugner singen wie der enthusiastische Schiller in dem glühenden Gedichte an die Freundschaft:

»War's nicht dies allmächtige Getriebe,
Das zum ew'gen Jubelbund der Liebe
Unsre Herzen an einander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne!
Wag' auch ich zur grossen Geistersonne
Freudigmuthig den Vollendungsgang .....

Muss ich nicht aus deinen Flammenaugen
Meiner Wollust Widerstrahlen saugen?
Nur in dir bestaun' ich mich —
Schöner malt sich mir die schöne Erde,
Heller spiegelt in des Freund's Geberde,
Reizender der Himmel sich .....

Ständ' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küsst' ich sie —
Meine Klagen stöhnt' ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Thor genug, der süssen Sympathie.

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen;
Götter — wenn wir liebend uns umfassen!
Lechzen nach dem süssen Fesselzwang —
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Mongolen bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir, einmüth'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maass und Zeit.

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit!«

Namentlich die letzte prachtvolle Strophe hat man bisher meistens pantheistisch gedeutet. Allein mit Unrecht. Gott ist in dieser Ansicht nicht des Selbstbewusstseins und Willens beraubt, er bedarf der Geschöpfe nicht zu seiner eigenen immanenten Seligkeit, der Mangel, den er fühlt, ist kein Mangel eigener Wesensfülle, sondern vielmehr gerade durch seine Wesensfülle, seinen unendlichen Wesensreichthum vermittelt aus seiner göttlichen Liebe als freies Bedürfniss der Mittheilung eigener Fülle entsprungen, die geschaffenen Geister sind nicht Theile, Glieder, Momente des göttlichen Selbstbewusstseins, sondern Spiegel, Abbilder des in sich vollendeten Selbstbewusstseins Gottes, der gesammten Geister- und Naturwelt kommt keine Gleichheit des Wesens mit Gott zu, aber das ganze Universum ist von seiner Unendlichkeit umfasst und eingeschlossen.

20) Diese Behauptung wird Manchem befremdend erscheinen. Allein man erwäge die Nachweisungen, die ich in der Gesammtheit dieser Anmerkungen gegeben habe, und man wird sich, wenn man die Systeme Schellings und Hegels kennt, von ihrer Wahrheit überzeugen. Uebrigens hat schon Carriere sie mit den Worten ausgesprochen: »Die Epoche der Philosophie, welche seinen (Schillers) prophetischen Aussprüchen die wissenschaftliche Erfüllung gibt, hat in dem Theismus der Gegenwart begonnen, der Gott in der Natur und die Natur in Gott begreift und die Offen-

barungswahrheiten mit der Vernunft in freien Einklang bringt.« Das Wesen und die Formen der Poesie von Carriere S. 459. In derselben Schrift gibt Carriere eine gedrängte Darstellung der Philosophie Schillers S. 440—459.

21) Darf man sich bei solchen Ergebnissen eines Philosophen, der zu sehr Dichter war, um seine Ideen in strengwissenschaftlicher Form hervortreten zu lassen, wundern, wenn der geistvolle Wilhelm von Humboldt so weit geht zu sagen: »Ueber die Grundlagen aller Kunst, so wie über die Kunst selbst, enthalten Schillers Abhandlungen alles Wesentliche auf eine Weise, über die es niemals möglich sein wird hinauszugehen. In diesem Gebiete dürfte schwerlich eine Frage vorkommen, deren richtige Beantwortung sich nicht würde bis zu den in diesen Abhandlungen aufgestellten Principien hinaufführen lassen. Niemals vorher sind diese Materien so rein, so vollständig und lichtvoll abgehandelt worden.« Bemerkenswerth ist die Aeusserung Karl Grüns (Fr. Schiller als Mensch, Geschichtschreiber, Denker und Dichter S. 334), Schillers Philosophie, namentlich seine Philosophie der Kunst, sei in ihren letzten und höchsten Resultaten erst in seinen späteren Dichtungen consequent und objectiv zu Tage getreten, nur habe zu dieser Zeit die formelle Speculation aufhören müssen, da der Dichter im Vollgefühl der Wahrheit diese zu Fleisch und Blut zu machen strebte.

22) Ueber die Tendenz in der Kunst vergleiche man Eckardt: Fr. Schiller etc. S. 41—46 und H. Marggraff: Schillers und Körners Freundschaftsbund S. 85, dann Geschichte der Aesthetik von Dr. Robert Zimmermann (Wien 1858) S. 505, 511, 516. — In der ersten Zeit hatte sich Schiller ganz auf den Standpunkt der Tendenz gestellt, während er gerade in dieser Zeit so manche extreme Gedichte schrieb, deren Tendenz anzufechten wäre. In der Vorrede zu den Räubern äusserte er: »Die Oekonomie meines Schauspiels machte es nothwendig, dass mancher Charakter auftreten musste, der das feinere Gefühl der Tugend beleidigt und die Zärtlichkeit unserer Sitten empört. Jeder Menschenmaler ist in diese Nothwendigkeit gesetzt, wenn er anders eine Copie der wirklichen Welt, und keine idealischen Affectationen, keine Compendien-Menschen, will geliefert haben. Es ist einmal so Mode in der Welt, dass die Guten durch die Bösen schattirt werden und die Tugend, im Contraste mit dem Laster, das lebendigste Colorit erhält. Wer sich den Zweck vorgezeichnet hat, das Laster zu stürzen, und Religion, Moral und bürgerliche Gesetze an ihren Feinden zu rächen, ein solcher muss das Laster in seiner nackten Abscheulichkeit enthüllen und in seiner colossalischen Grösse vor das Auge der Menschen stellen, — er selbst muss sich in Empfindungen hineinzuzwingen wissen, unter deren Widernatürlichkeit sich seine Seele sträubt.... Auch ist jetzt der grosse Geschmack, seinen Witz auf Kosten der Religion spielen zu lassen, dass man beinahe für kein Genie mehr passirt, wenn man nicht seinen gottlosen Satyr auf ihren heiligsten Wahrheiten sich herumtummeln lässt. Die edle Einfalt der Schrift muss sich in alltäglichen Assambleen von den sogenannten witzigen Köpfen misshandeln und ins Lächerliche verzerren lassen; denn was ist so heilig und ernsthaft, das, wenn man es falsch verdreht, nicht belacht werden kann? — Ich

kann hoffen, dass ich der Religion und der wahren Moral keine gemeine Rache verschafft habe, wenn ich diese muthwilligen Schriftverächter in der Person meiner schändlichsten Räuber dem Abscheu der Welt überliefere. Aber noch mehr. Diese unmoralischen Charaktere, von denen vorhin gesprochen wurde, mussten von gewissen Seiten glänzen, ja oft von Seiten des Geistes gewinnen, was sie von Seiten des Herzens verlieren. Hierin habe ich nur die Natur gleichsam wörtlich abgeschrieben. Jedem, auch dem Lasterhaftesten, ist gewissermassen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt, und vielleicht hat der grosse Bösewicht keinen so weiten Weg zum grossen Rechtschaffenen, als der kleine; denn die Moralität hält gleichen Gang mit den Kräften, und je weiter die Fähigkeit, desto weiter und ungeheurer ihre Verirrung, desto imputabler ihre Verfälschung. (Im fünften Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen sagte Schiller: »ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, dass das Edlere in seiner Zerstörung das Abscheulichere sei; aber man wird sie auch im Moralischen wahr finden.« Das Weitere verdient gar sehr nachgelesen zu werden).... Wenn es mir darum zu thun ist, ganze Menschen hinzustellen, so muss ich auch ihre Vollkommenheiten mitnehmen, die auch dem Bösesten nie ganz fehlen. Wenn ich vor dem Tiger gewarnt haben will, so darf ich seine schöne, blendende Fleckenhaut nicht übergehen, damit man nicht den Tiger beim Tiger vermisse. Auch ist ein Mensch, der ganz Bosheit ist (wäre), schlechterdings kein Gegenstand der Kunst und äussert eine zurückstossende Kraft, statt dass er die Aufmerksamkeit der Leser fesseln sollte. Man würde umblättern, wenn er redet. Eine edle Seele erträgt so wenig anhaltende Dissonanzen, als das Ohr das Gekritzel eines Messers auf Glas.... Ich darf meiner Schrift, zufolge ihrer merkwürdigen Katastrophe, mit Recht einen Platz unter den moralischen Büchern versprechen; das Laster nimmt den Ausgang, der seiner würdig ist; der Verirrte tritt wieder in das Geleise der Gesetze; die Tugend geht siegend davon etc.« Am Tage der Aufführung des Fiesko ruft Schiller aus: »Heilig und feierlich war mir immer der stille, der grosse Augenblick, wo die Herzen so vieler Hunderte wie auf den allmächtigen Schlag einer magischen Ruthe nach der Phantasie eines Dichters beben, wo herausgerissen aus allen Masken und Winkeln der natürliche Mensch mit offenem Sinne horcht, wo ich des Zuschauers Seele am Zügel führe und nach meinem Gefallen, einem Balle gleich, dem Himmel oder der Hölle zuwerfen kann, und es ist Hochverrath an dem Genius, Hochverrath an der Menschheit, diese glücklichen Augenblicke zu versäumen, wo so Vieles für das Herz kann gewonnen oder verloren werden.« In dem Aufsatz: die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet, herrscht im Grunde dieselbe Anschauung, jedoch nicht ohne einen leisen Anhauch der später bestimmter hervorgetretenen Ansicht von der Freiheit der Kunst. Doch erklärt Schiller noch zur Zeit der Entstehung des Don Carlos: »Es erschien mir eines Versuches nicht unwerth, Wahrheiten, die Jedem, der es gut mit seiner Gattung meint, die heiligsten sein müssen, und die bis jetzt nur das Eigenthum der Wissenschaften waren, in das Gebiet der schönen Künste

herabzuziehen, mit Licht und Wärme zu beseelen und als lebendig wirkende Motive in das Menschenherz gepflanzt in einem kraftvollen Kampfe mit der Leidenschaft zu zeigen.« Obgleich nun Schiller später, nach weiterer Forschung und unter dem Einflusse Kants und Göthes, die Lehre von dem Selbstzwecke der Kunst, wie namentlich in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, bestimmt aussprach, so setzte er die Kunst faktisch doch nie (man müsste denn die Braut von Messina in gewissem Sinne eine Ausnahme nennen wollen, wiewohl auch sie in seinem Sinne jenem Zwecke der Veredelung dienen sollte) in Widerstreit mit der Religion, Moral etc., sondern fasste sie unbeschadet ihrer Freiheit und Selbstzwecklichkeit doch zugleich als Mittel zur Veredelung der Menschheit, analog etwa wie man die Wissenschaft darum, weil ihr ein unbedingter Werth zukommt, doch nicht von der Pflicht lossprechen will, als Mittel zur Verwirklichung der praktischen Zwecke des Lebens Dienste zu leisten. Wie dort die Wissenschaft, so feiert hier die Kunst ihre edelsten, herrlichsten Triumphe, indem sie sich der Veredelung, Erhebung und Vervollkommnung der Menschheit weihen. Von diesem Geiste ist namentlich Schillers herrliches Lehrgedicht: die Künstler durchweht:

»Nur durch das Morgenthor des Schönen
Drangst du in der Erkenntniss Land.
An höhern Glanz sich zu gewöhnen,
Uebt sich am Reize der Verstand.
Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit süssem Beben dich durchdrang,
Erzog die Kraft in deinem Busen,
Die dich dereinst zum Weltgeist schwang...

Als der Erschaffende von seinem Angesichte
Den Menschen in die Sterblichkeit verwies,
Und eine späte Wiederkehr zum Lichte
Auf schwerem Sinnenpfad ihn finden hiess,
Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloss sie, die Menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Grossmüthig in die Sterblichkeit sich ein.

Hier schwebt sie mit gesenktem Fluge,
Um ihren Liebling, nah am Sinnenland,
Und malt mit lieblichem Betruge
Elysium auf seine Kerkerwand...

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schoos.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn',
Und der erhab'ne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.

kann hoffen, dass ich der Religion und der wahren Moral keine gemeine Rache verschafft habe, wenn ich diese muthwilligen Schriftverächter in der Person meiner schändlichsten Räuber dem Abscheu der Welt überliefere. Aber noch mehr. Diese unmoralischen Charaktere, von denen vorhin gesprochen wurde, mussten von gewissen Seiten glänzen, ja oft von Seiten des Geistes gewinnen, was sie von Seiten des Herzens verlieren. Hierin habe ich nur die Natur gleichsam wörtlich abgeschrieben. Jedem, auch dem Lasterhaftesten, ist gewissermaassen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt, und vielleicht hat der grosse Bösewicht keinen so weiten Weg zum grossen Rechtschaffenen, als der kleine; denn die Moralität hält gleichen Gang mit den Kräften, und je weiter die Fähigkeit, desto weiter und ungeheurer ihre Verirrung, desto imputabler ihre Verfälschung. (Im fünften Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen sagte Schiller: »ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, dass das Edlere seiner Zerstörung das Abscheulichere sei; aber man wird sie auch im ralischen wahr finden.« Das Weitere verdient gar sehr nachgel werden).... Wenn es mir darum zu thun ist, ganze Mensch stellen, so muss ich auch ihre Vollkommenheiten mitnehmen, d Bösesten nie ganz fehlen. Wenn ich vor dem Tiger gew so darf ich seine schöne, blendende Fleckenhaut nicht man nicht den Tiger beim Tiger vermisse. Auch ist Bosheit ist (wäre), schlechterdings kein Gegenstand eine zurückstossende Kraft, statt dass er die fesseln sollte. Man würde umblättern, wenn erträgt so wenig anhaltende Dissonanzen. Messers auf Glas.... Ich darf meiner Katastrophe, mit Recht einen Platz sprechen; das Laster nimmt den irrte tritt wieder in das Gelei davon etc.« Am Tage der Au lig und feierlich war mir Herzen so vieler Hunder schen Ruthe nach der aus allen Masken u horcht, wo ich d Gefallen, einem und es ist H diese glück kann gewonn als eine moralis schauung, jedoch nicht hervorgetretenen Ansicht von ler noch zur Zeit der Entstehung Versuches nicht unwerth, Wahrheiten, Gattung meint, die heiligsten sein müssen genthum der Wissenschaften waren, in d

herabzuziehen, mit Licht und [illegible] nt bloss in einen au-
kende Motive in das [illegible] ndern ihn wirklich und
mit der Leidenschaft zu [illegible] dass sie eine Kraft in
terer Forschung und [illegible] eit, die sonst nur als ein
von dem Selbstzwecke der [illegible] auf uns drückt, in eine
ästhetische Erziehung des [illegible] unseres Geistes zu verwan-
Kunst faktisch doch [illegible] rschen. Und eben darum,
wissem Sinne eine [illegible] ctives will, so kann sie sich
Sinne jenem Zwecke der [illegible] begnügen: auf der Wahrheit
Religion, Moral etc. [illegible] Natur errichtet sie ihr idea-
Selbstzwecklichkeit [illegible] en treuen Sinn und eine Innig-
heit, analog etwa [illegible] Einbildungskraft versagte, der
dingter Werth [illegible] er wird die zufälligen Erschei-
Mittel zur Verwirklichung [illegible] greifen .... Wem, hingegen zwar
leisten. Wie dort die [illegible] und Charakter, zu Theil gewor-
herrlichsten Triumphe [illegible] ekümmern, sondern mit dem Welt-
vollkommnung der [illegible] iche und bizarre Combinationen zu
Schillers herrliches [illegible] s Thun nur Schaum und Schein ist,
[illegible] unterhalten, aber im Gemüth nichts
[illegible] ist, so wie der Ernst des Andern, kein
[illegible] willkürlich aneinander reihen, heisst
[illegible] Wirkliche nachahmend wieder bringen,
....

[illegible] tik der Urtheilskraft wenigstens soviel zu-
[illegible] Symbol des Sittlichguten sei und dass es
[illegible] gefalle mit einem Anspruche auf jedes An-
[illegible] sich das Gemüth zugleich einer gewissen Ver-
[illegible] r die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch
[illegible] sei.

[illegible] Schiller die Behauptung auf, dass die handelnden
[illegible] r Sieg der Sittlichkeit dargestellt werden soll, lei-
[illegible] innliche, selbst böse Menschen sein könnten, nur
[illegible] den mit vernünftigen und sittlichen Anlagen begabte
[illegible] den zurechnungsfähige Menschen sein.

[illegible] bediente sich des Wortes Schicksal, nur aus dem tiefen
[illegible] e sich Palleske, Schillers Biograph, ausdrückt, dem Käm-
[illegible] alische Nothwendigkeit allerdings zunächst als Naturkraft
[illegible] ss, als Unordnung, blosser Zwang, Zufall, blinde Macht,
[illegible] genschaft der Verhülltheit an der moralischen Nothwendigkeit
[illegible] g nöthig ist, damit die kämpfende Sittlichkeit nicht zu früh
[illegible] sondern alle ihre Kraft erschöpfe. Das Schicksal kämpft mit ge-
[illegible] em Visir, um es, wenn der Feind am Boden liegt, zu öffnen, und
[illegible] das, was es ist, als die Gerechtigkeit, als das Sittengesetz zu er-
[illegible] zu geben. Was hier Palleske sagt, passt wohl ganz gut auf Wal-
[illegible] in, nicht so gut aber auf die Braut von Messina. Es ist
[illegible] it noch die Ansichten über die Bedeutung des Schic
[illegible] hilosophie Schillers wie in seinen Tragödien auseinande

Jetzt stand der Mensch und wies den Sternen
Das königliche Angesicht;
Schon dankte nach erhab'nen Fernen
Sein sprechend Aug' dem Sonnenlicht,
Das Lächeln blühte auf der Wange;
Der Stimme seelenvolles Spiel
Entfaltete sich zum Gesange;
Im feuchten Auge schwamm Gefühl,
Und Scherz und Huld in anmuthsvollem Bunde
Entquollen dem beseelten Munde...

Die von dem Thon, dem Stein bescheiden aufgestiegen,
Die schöpferische Kunst, umschliesst mit stillen Siegen
Des Geistes unermess'nes Reich.
Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in eurem Arm erst sich erfreu'n,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein...

So führt ihn, in verborg'nem Lauf,
Durch immer rein're Formen, rein're Töne,
Durch immer höh're Höh'n und immer schön're Schöne
Der Dichtung Blumenleiter still hinauf —
Zuletzt, am reifen Ziel der Zeiten,
Noch eine glückliche Begeisterung,
Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung,
Und in der Wahrheit Arme wird er gleiten.«

Was er endlich in dem geistvollen Vorwort zur Braut von Messina spricht (der misslungene Rechtfertigungsversuch dieser Tragödie gehört nicht hieher), kann als Commentar zu der schönen Stelle in den »Künstlern« gelten:

»Der Menschheit Würde ist in eu're Hand gegeben:
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!
Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane:
Still lenke sie zum Oceane
Der grossen Harmonie!«

Indem man das Theater ernsthafter behandelt, sagt Schiller dort, will man das Vergnügen nicht aufheben, sondern veredeln.... Alle Kunst ist der Freude gewidmet und es gibt keine höhere und keine ernsthaftere Aufgabe, als die Menschen zu beglücken. Die rechte Kunst ist nur diese, welche den höchsten Genuss verschafft. Der höchste Genuss aber ist die Freiheit des Gemüths in dem lebendigen Spiele aller seiner Kräfte.... Die wahre Kunst aber hat es nicht bloss auf ein vorübergehendes Spiel

abgesehen: es ist ihr Ernst damit, den Menschen nicht bloss in einen augenblicklichen Traum von Freiheit zu versetzen, sondern ihn wirklich und in der That frei zu machen, und dieses dadurch, dass sie eine Kraft in ihm erweckt, übt und ausbildet, die sinnliche Welt, die sonst nur als ein roher Stoff auf uns lastet, als eine blinde Macht auf uns drückt, in eine objective Form zu rücken, in ein freies Werk unseres Geistes zu verwandeln und das Materielle durch Ideen zu beherrschen. Und eben darum, weil die wahre Kunst etwas Reelles und Objectives will, so kann sie sich nicht bloss mit dem Schein der Wahrheit begnügen: auf der Wahrheit selbst, auf dem festen und tiefen Grunde der Natur errichtet sie ihr ideales Gebäude .... Wem die Natur zwar einen treuen Sinn und eine Innigkeit des Gefühls verlieh, aber die schaffende Einbildungskraft versagte, der wird ein treuer Maler des Wirklichen sein, er wird die zufälligen Erscheinungen, aber nie den Geist der Natur ergreifen .... Wem, hingegen zwar eine rege Phantasie, aber ohne Gemüth und Charakter, zu Theil geworden, der wird sich um keine Wahrheit bekümmern, sondern mit dem Weltstoff nur spielen, nur durch phantastiche und bizarre Combinationen zu überraschen suchen, und wie sein ganzes Thun nur Schaum und Schein ist, so wird er zwar für den Augenblick unterhalten, aber im Gemüth nichts erbauen und begründen. Sein Spiel ist, so wie der Ernst des Andern, kein poetisches. Phantastische Gebilde willkürlich aneinander reihen, heisst nicht ins Ideale gehen und das Wirkliche nachahmend wieder bringen, heisst nicht die Natur darstellen« ....

23) Kant hatte in der Kritik der Urtheilskraft wenigstens soviel zugegeben, dass das Schöne das Symbol des Sittlichguten sei und dass es auch nur in dieser Rücksicht gefalle mit einem Anspruche auf jedes Anderen Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst sei.

24) Daher stellte Schiller die Behauptung auf, dass die handelnden Menschen, in denen der Sieg der Sittlichkeit dargestellt werden soll, leidenschaftlich volle, sinnliche, selbst böse Menschen sein könnten, nur müssten die Handelnden mit vernünftigen und sittlichen Anlagen begabte und in ihren Zuständen zurechnungsfähige Menschen sein.

25) Schiller bediente sich des Wortes Schicksal, nur aus dem tiefen Grunde, weil, wie sich Palleske, Schillers Biograph, ausdrückt, dem Kämpfenden die moralische Nothwendigkeit allerdings zunächst als Naturkraft erscheinen muss, als Unordnung, blosser Zwang, Zufall, blinde Macht, und diese Eigenschaft der Verhülltheit an der moralischen Nothwendigkeit und Ordnung nöthig ist, damit die kämpfende Sittlichkeit nicht zu früh erlahme, sondern alle ihre Kraft erschöpfe. Das Schicksal kämpft mit geschlossenem Visir, um es, wenn der Feind am Boden liegt, zu öffnen, und sich als das, was es ist, als die Gerechtigkeit, als das Sittengesetz zu erkennen zu geben. Was hier Palleske sagt, passt wohl ganz gut auf Wallenstein, nicht so gut aber auf die Braut von Messina. Es ist merkwürdig, wie weit noch die Ansichten über die Bedeutung des Schicksals in der Kunstphilosophie Schillers wie in seinen Tragödien auseinandergehen Man

vergleiche nur zunächst Palleske, Karl Grün und vollends Kuno Fischer in ihren oben erwähnten Werken. Ueber den Unterschied der antiken und der christlichen Tragödie sagt M. Carriere sehr richtig: »Im Alterthum ist das Schicksal das Erste, der Charakter hat es zu erfüllen; er fällt zwar durch eigene Schuld, aber sie zu vermeiden wäre ihm ja doch unmöglich gewesen. Das Schicksal wird noch nicht gewusst als der Wille der Vorsehung, als der Rathschluss selbstbewusster Liebe, sondern es steht auch über den Göttern waltend in unbegriffen dunkler Majestät da, und desshalb der Hauch der Klage, der Wehmuth der Menschheit, der die ganze lebensheitere Welt des Alterthums durchdringt, daher der Zug der Trauer auf der Stirn und im Antlitz der seligen Olympier, daher das Herbe was die griechische Tragödie für uns hat, während nach christlicher Weltanschauung die menschliche Individualität das Erste ist und durch freie That ihr Loos sich selbst bestimmt, so dass das Schicksal nur als die objectivirte innere Natur des Charakters, nur als die göttliche Besiegelung für die menschliche Wahl erkannt wird.« Das Wesen und die Form der Poesie. Von M. Carriere (1854) S. 260—261. Uebereinstimmend damit äussert sich Carriere in seiner ausgezeichneten Aesthetik (1859) S. I, 608.

26) Kuno Fischer bemerkt (in seiner Schrift: Schiller als Philosoph S. 49—53): »Aristoteles hat uns in dem Bruchstück seiner Poetik eine Erklärung der Tragödie hinterlassen, deren Sinn wir so wiedergeben: Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und vollständigen Handlung, — dramatisch, nicht episch dargestellt —, die Furcht und Mitleid erregt und durch die höchste Erregung dieser Affecte uns davon befreit. Schiller beschäftigte sich damals mit der Poetik des Aristoteles, und man sieht deutlich, dass er die berühmte Erklärung des griechischen Philosophen vor Augen hatte, als er die seinige schrieb. Der Unterschied zwischen beiden Erklärungen musste ihm bewusst sein, wie er uns in die Augen springt. Schiller lässt die tragische Wirkung nur in Mitleid bestehen, nicht in der Furcht. Warum hat er die Furcht weggelassen? Er hat mit Absicht diesen Affect von der tragischen Wirkung ausgeschlossen. Es musste also nach seiner Ansicht in der tragischen Handlung nichts sein, das Furcht erregt, während nach dem griechischen Kunstphilosophen die erste tragische Wirkung die Furcht ist und die zweite das Mitleid.... Nach Aristoteles ist etwas in der tragischen Handlung, vor dem wir selbst uns fürchten: das ist das Schicksal. Und die tragische Handlung ist der Kampf eines Helden mit dem Schicksal. Der Held ist der würdige Gegenstand unseres Mitleids, das Schicksal der würdige Gegenstand unserer Furcht: »das grosse gigantische Schicksal« können wir nur fürchten, den Helden nur bemitleiden. So dachte Aristoteles. Anders dachte Schiller. Er hat von der tragischen Wirkung die Furcht ausgeschlossen, weil er von der tragischen Handlung das Schicksal ausgeschlossen hat, und unter dem moralischen Gesichtspunkte, den er einnahm, ausschliessen musste. Ihm gilt die tragische Handlung nicht als der Kampf des Helden mit dem Schicksal, sondern als der Kampf des moralischen Willens mit der sinnlichen Neigung, als die Aufopferung des Menschen für einen sittlichen Zweck.. .Die tragische Grösse ist ihm nur die moralische, der Kampf der

tragischen Handlung besteht zwischen rein menschlichen Kräften. Der letzte Grund des Tragischen ist nicht das Schicksal über — sondern der Wille im Menschen. Darum ist ihm der tragische Gegenstand allein die sittliche Grösse des Helden, die sich im Leiden offenbart. Darum ist ihm die tragische Wirkung allein das Mitleid, das sich in die höchste ästhetische Befriedigung verwandelt, weil unserer höchsten Kraft Genüge geschieht. An die Stelle des Schicksals ist das Sittengesetz getreten. Die Pflicht kennt kein Schicksal, der Held ist rein moralisch und darum schicksallos geworden. Und hier offenbart sich uns eine Einsicht in die innerste Natur unserer Tragödie im Unterschiede von den Alten und Shakespeare. Die Alten entdeckten das Schicksal über dem Menschen, Shakespeare entdeckte es im Menschen, Schiller setzt den Menschen über das Schicksal und hebt damit das letztere auf. Ich kann diesen höchst bedeutungsvollen und folgereichen Punkt hier nicht näher verfolgen...., aber bemerken will ich, dass mir der schicksallose Mensch, der rein sittliche, mehr ein moralisches Beispiel als ein tragischer Held zu sein scheint.« Die letzte Bemerkung Fischers ist so richtig, dass sie uns nur um so mehr die Frage erweckt: Aber was hat uns denn Schiller in seinen Tragödien vorgeführt: moralische Beispiele oder wirklich tragische Helden? Hat uns nun aber Schiller, wie nicht geleugnet werden kann, wirklich tragische Helden vorgeführt und durchaus nicht moralische Beispiele, so folgt von zwei Dingen eines mit unausweichlicher Nothwendigkeit: entweder hat der Tragödiendichter Schiller den Kunstphilosophen Schiller vergessen oder verbessert, oder die Kunstphilosophie Schillers, insbesondere seine philosophische Ansicht von der Tragödie, war eine andere, als sie nach Kuno Fischer erscheint, und der Grund, weshalb Schiller die auf das Schicksal (die göttliche, sittliche und physische Weltordnung und Weltmacht) deutende Furcht aus seiner Begriffsbestimmung der Tragödie hinwegliess, war ein anderer als derjenige, welchen K. Fischer darin gefunden haben will. Absichtlich ist allerdings gewiss die Weglassung der Furcht bei Schiller. Der Grund liegt nach seinen kaum misszuverstehenden Aeusserungen darin, weil er die Erweckung der Furcht in dem Zuschauer nicht als den Zweck, wenigstens nicht als den letzten Zweck der Tragödie anerkannte und anerkennen konnte. Nach Schiller sollte sich alle Furcht in Achtung, Hochachtung und Ehrfurcht vor der göttlichen Weltordnung auflösen. In diesem Sinne sagt er in der Abhandlung über Anmuth und Würde: »Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich Vieles achten muss; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfinge.... Wenn der schuldbewusste Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in Allem, was gross und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süsseres Glück, als das Heilige in sich ausser sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen.... Die Würde hindert, dass die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhindert, dass die Achtung nicht Furcht wird.... Wahre Grösse soll niemals Furcht erregen. Wo diese eintritt, da kann

man gewiss sein, dass es entweder dem Gegenstande an Geschmack uud an Grazie oder dem Betrachter an einem günstigen Zeugniss seines Gewissens fehlt.... Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bei dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst und fliessen hinüber in den Gegenstand... Die Majestät dagegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen Alles ausser uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unseres eigenen Daseins. Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentiren, so hat er Majestät, und wenn auch unsere Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen.« Auch in der Abhandlung über tragische Kunst scheint mir Schiller deutlich genug anzudeuten, wesshalb er die Furcht aus seiner Erklärung der Tragödie mit bewusster Absicht entfernte, wenn er sagt: wie viel auch schon dadurch gewonnen wird, dass unser Unwille über diese Zweckwidrigkeit (wovon im Vorhergehenden die Rede ist) kein moralisches Wesen betrifft, sondern an den unschädlichsten Ort, auf die Nothwendigkeit abgeleitet wird, so ist eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demüthigend und kränkend für freie sich selbst bestimmende Wesen. Diess ist es, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig lässt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Nothwendigkeit appellirt wird und für **unsere Vernunft fordernde Vernunft** immer nur ein unaufgelöster Knoten zurückbleibt. Aber auf der höchsten und letzten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt, und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, löst sich auch dieser, und jeder Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Diess geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt, und sich in die Ahnung oder lieber in ein deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserem Vergnügen an moralischer Uebereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen erweckte, wird blos ein Stachel für unsere Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen, und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen. Zu dieser reinen Höhe tragischer Rührung hat sich die griechische Kunst nie erhoben, weil weder die Volksreligion, noch selbst die Philosophie der Griechen ihnen so weit voranleuchteten.« Ich will hier nicht untersuchen, ob Schiller mit der letzteren Behauptung recht hat. Aber so viel ist gewiss, dass er Aristoteles die Höhe der Einsicht nicht zuschrieb, die ihm erforderlich schien, um das tiefste Wesen der Tragödie vollständig zu ergründen. Schillers Weglassung der Furcht hängt mit seiner Verwerfung des Fatums aufs genaueste zusammen. Wenn Schiller in einem späteren Briefe an Körner (Julian Schmidt, Schiller und seine Zeitgenossen, S. 420) doch wieder

neben dem Mitleid auch der Furcht gedenkt, so dürfte sich auch dieses Räthsel lösen lassen. Die Lösung liegt wohl darin, dass er die Furcht wohl als der höchsten Erhebung des Gemüths vorausgehende Regung zulässt, nur nicht als letzten und höchsten Zweck. Sollte man zur Erläuterung nicht an die Worte Schillers in dem Gedicht: Das Ideal und das Leben, erinnern dürfen?

»Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.«

Je klarer Schiller dies erkannte, um so schwerer ist zu begreifen wie er sich in der Braut von Messina so weit von diesen Principien verirren konnte. Kein Wunder daher, dass Palleske Alles aufbietet, diese Tragödie in einem anderen Lichte als in dem einer Schicksalstragödie erscheinen zu lassen. Wäre der Versuch nur auch ganz gelungen!

27) Eine geniale poetische Begabung wird schwerlich je einem grossen Geiste gestatten, das Ideal des reinen Metaphysikers in sich zu verwirklichen und was auch solche dichterische Genies in der Philosophie leisten mögen, immer werden sie doch in der reinen Metaphysik mehr oder minder ungenügend bleiben. Sie werfen wohl mit genialischer Intuition neue originale Anschauungen in die wissenschaftliche Welt hinein, und dies kann kaum hoch genug angeschlagen werden, aber sie vermögen dieselben fast nie zu derjenigen streng wissenschaftlichen Gestalt auszubilden, vermöge deren sie in den fortan unverlierbaren Schatz allgemeingültiger wissenschaftlich feststehender Erkenntnisse übergehen könnten.

28) Bekanntlich hat Julian Schmidt schon in seiner deutschen Literaturgeschichte die gewöhnliche Auffassung vom Idealismus Schillers und Realismus Göthes geradezu umgekehrt. Er setzt diese Auffassung in seiner Schrift: Schiller und seine Zeitgenossen, nur fort. Recht verstanden, kann man ihm auch gar nicht Unrecht geben. In der letzten Schrift sagt er S. 315 gewiss mit Recht: »Der Idealismus im Dichter des Faust und der Realismus im Dichter des Wallenstein, der Idealismus im Herzen Göthes und der Realismus im Verstande Schillers waren viel grösser als beide glaubten. Abgesehen davon, dass solche abstrakte Gegensätze sich nach Belieben umkehren lassen, so ist bei jener Bezeichnung merkwürdig, dass sie gerade das als Schillers Vorzug hervorhebt, was offenbar sein Fehler ist, und ihm das streitig macht, worin seine Grösse liegt.« Vgl. Carriere, das Wesen und die Formen der Poesie S. 362 ff.

29) Ist es nicht, als ob Göthe unserem Schiller vorgeschwebt hätte, als er in dem schönen Gedichte: »Das Glück« sang:

»Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt,
Welchem Phöbus die Augen, die Lippen Hermes gelöset,
Und das Siegel der Macht Zeus auf die Stirne gedrückt!

Ein erhabenes Loos, ein göttliches, ist ihm gefallen.
Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt;
Ihm ist, eh' er es lebte, das volle Leben gerechnet,
Eh' er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.«

Aber von Schiller selbst gilt:

»Gross zwar nenn' ich den Mann, der sein eigener Bildner und Schöpfer,
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt.«

Schiller war eine energische, ausdauernde, rastlos thätige, beherrschende Natur. H. Marggraff S. 54—58.

30) Unser Dichter charakterisirt seine eigene Poesie, wenn er von der Poesie überhaupt singt:

»Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke,
Frei schwing' ich mich durch alle Räume fort,
Mein unermesslich Reich ist der Gedanke,
Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.

Was sich bewegt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborg'nen schafft,
Muss mir entschleiert und entsiegelt werden,
Denn nichts beschränkt die freie Dichterkraft!
Doch Schön'res find' ich nicht, wie lang ich wähle,
Als in der schönen Form die schöne Seele.«

Aus den genialen stürmischen Maasslosigkeiten und enthusiastischen Ueberschwenglichkeiten seiner Jugendgedichte arbeitete sich Schiller nach und nach in rastlos fortschreitender Selbstumbildung heraus bis zu Gedichten von so vollkommener Formschönheit, dass sie nicht selten an die anmuthigsten Klänge der Göthe'schen Lyrik hinstreifen. Karl Grün (l. c. S. 705) bemerkt in diesem Sinne richtig: »Wer kann die Lieder im Anfang des Tell lesen, ohne das Gefühl zu empfinden, welches ihm das Beste aus Göthes Leyer aufnöthigte?

»Es lächelt der See, er ladet zum Bade,
Der Knabe schlief ein am grünen Gestade,
Da hört' er ein Klingen, wie Flöten so süss,
Wie Stimmen der Engel im Paradies.

Und, wie er erwachet in seliger Lust,
Da spielen die Wasser um seine Brust,
Und es ruft aus den Tiefen: Lieb Knabe, bist mein!
Ich locke den Schläfer, ich zieh' ihn herein.«

Der Zauber, der in Göthe's »Fischer« und in seiner »Sehnsucht« liegt, findet sich wieder in diesen Versen. Etwas so Leichtes und doch so Schönes, wie: »Mit dem Pfeil, dem Bogen« hatte Schiller nie producirt.

31) Wenn ich der übrigen dramatischen Arbeiten Schillers hier nicht gedenke, des Macbeth, der Turandot, der Phädra, der Iphigenie, der Parasiten, des Neffen als Onkel und des dramatischen Nachlasses, so geschieht es lediglich aus Mangel an Raum und Zeit. Die von mir genannten Tragödien der klassischen Zeit Schillers könnte man füglich in drei

Gruppen ordnen, wenn die Braut von Messina nicht Schwierigkeiten machte. Der Wallenstein und die Braut von Messina nähern sich mehr der altgriechischen Tragödie und in ihnen waltet darum die Idee des Schicksals (im Wallenstein wenigstens sicher nicht die eines blinden) vor, die Maria Stuart und die Jungfrau von Orleans nähern sich mehr der romantischen Tragödie und in ihnen herrscht die Idee der Freiheit vor. Im Tell gleicht sich der in Schillers Sinn doch nur relative Gegensatz aus. Relativ nur ist der Gegensatz, weil weder der ersten Gruppe die Idee der Freiheit, noch der zweiten die Idee der göttlichmoralischen Weltordnung fehlt.

32) Man darf mir wohl zutrauen, dass ich die sonstigen tiefgehenden Differenzen zwischen Schiller und Baader kenne. Gleichwohl liesse sich eine grosse Zahl von Berührungspunkten zwischen beiden aufzeigen. Ich begnüge mich, nur auf einige Punkte hinzuweisen. In den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen (11. Brief) sagt Schiller: »Wenn die Abstraction so hoch, als sie immer kann, hinaufsteigt, so gelangt sie zu zwei letzten Begriffen, bei denen sie stille stehen und ihre Grenzen bekennen muss. Sie unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das Bleibende nennt sie seine Person, das Wechselnde seinen Zustand. Person und Zustand — das Selbst und seine Bestimmungen — die wir uns in dem nothwendigen Wesen als eins und dasselbe denken (im Unterschiede) — sind ewig Zwei in dem Endlichen (wiewohl sie doch nach Baader in eine Harmonie eingehen können). Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustandes beharret die Person. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affect zur Gleichgültigkeit, von der Uebereinstimmung zum Widerspruch; aber wir sind doch immer, und, was unmittelbar aus uns folgt, bleibt. In dem absoluten Subject allein beharren mit der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit fliessen. Alles, was die Gottheit ist, ist sie desswegen, weil sie ist: sie ist folglich Alles auf ewig, weil sie ewig ist. Die Person also muss ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fliessen: und so hätten wir denn für Erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit.... Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zu Grunde liegen muss.« In dieser Lehre erscheint Gott als absolute Persönlichkeit. Gott ist in seiner ewigen Persönlichkeit ewig vollendet in sich, er wird nicht selber in der Welt, sondern seine ewige Idee von der Welt tritt in ihr in Wirklichkeit. Diese Lehre steht in Einklang mit der Lehre Baaders, nicht aber mit den Lehren Schellings (in seiner ersten Philosophie) und Hegels. Wenn hier Schiller noch von der (deistischen) Vorstellung beherrscht ist, der Mensch könne und solle sich der Vollkommenheit Gottes ins Unendliche hin annähern, vermöge dieselbe aber nie zu erreichen und bleibe also in alle Ewigkeit hin unvollkommen und entzweit, und, wenn er die Vollkommenheit Gottes sollte erreichen können, so würde dieses voraussetzen, dass er sich in Gott verwandeln, selbst Gott werden

könne, so klebt ihm hier noch eine Kantische (überhaupt deistische) Irrung an, die er überwunden haben würde, wenn er den Unterschied der (freinothwendigen) Vollkommenheit des absoluten Geistes und der (möglichen und erreichbaren) Vollkommenheit eines geschaffenen Wesens (des geistigen und des natürlichen, jedes in seiner Art) und der gesammten Schöpfung fixirt hätte. Weiterhin sagt Schiller: »Der zweite jener Triebe (der erste ist der Realitäts- oder der sinnliche Trieb), den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur und ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten. Da nun die letztere als absolute und untheilbare Einheit mit sich selbst nie im Widerspruch sein kann, da wir in alle Ewigkeit wir sind, so kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Persönlichkeit dringt, nie etwas Anderes fordern, als was er in alle Ewigkeit fordern muss: er entscheidet also für immer, wie er für jetzt entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet. Er umfasst mithin die ganze Folge der Zeit, das ist so viel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf; er will, dass das Wirkliche nothwendig und ewig und dass das Ewige und Nothwendige wirklich sei; mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.« Ganz dieselbe Ewigkeit, Zeit- und Raumlosigkeit oder vielmehr Freiheit und Unantastbarkeit des ethischen Weltgesetzes spricht Baader aus. Von wo möglich noch höherer Bedeutung ist die Annäherung Schillers an Baader, wenn der Erstere sagt: »Der sinnliche Trieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, dass sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke, dass ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, dass mit der Person sich auch der Zustand fixire, dass Identität der Empfindung sei. Sie sind also einander von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie dessen ungeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freie Uebertretung der Natur, indem sie sich selbst missverstehen und ihre Sphären verwirren. Ueber diese zu wachen und einem jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der Cultur, die also beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist und nicht bloss den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geschäft ist also doppelt, erstlich: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren, zweitens: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen. Jenes erreicht sie durch Ausbildung des Gefühlsvermögens, dieses durch Ausbildung des Vernunftvermögens.« Aus der Seele Baaders ist es gesprochen, wenn Schiller sagt: »Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein; er muss Alles Andere um sich her, auch das Leblose, in Freiheit setzen.« Was freilich bei dem Ersteren noch einen tieferen, realeren Sinn gewonnen hat. Die bedeutendste Annäherung an Baader findet sich aber in dem Aufsatz: Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten: »Wenn der Geschmack, als solcher, der wahren Moralität in keinem Falle schadet, in mehreren aber offenbar nützt, so muss der

Umstand ein grosses Gewicht erhalten, dass er der Legalität unseres Betragens im höchsten Grade beförderlich ist. Gesetzt nun, dass die schöne Cultur ganz und gar nichts dazu beitragen könnte, uns besser gesinnt zu machen, so macht sie uns wenigstens geschickt, auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde mit sich gebracht haben. Nun kommt es zwar vor einem moralischen Forum ganz und gar nicht auf unsere Handlungen an, als insofern sie ein Ausdruck unserer Gesinnungen sind; aber vor dem physischen Forum und im Plane der Natur kommt es, gerade umgekehrt, ganz und gar nicht auf unsere Gesinnungen an, als insofern sie Handlungen veranlassen, durch die der Naturzweck befördert wird. Nun sind aber beide Weltordnungen, die physische, worin Kräfte, und die moralische, worin Gesetze regieren, so genau auf einander berechnet und so innig mit einander verwebt, dass Handlungen, die ihrer Form nach moralisch zweckmässig sind, durch ihren Inhalt zugleich eine physische Zweckmässigkeit in sich schliessen; und, so wie das ganze Naturgebäude nur darum vorhanden zu sein scheint, um den höchsten aller Zwecke, der das Gute ist, möglich zu machen, so lässt sich das Gute wieder als ein Mittel gebrauchen, um das Naturgebäude aufrecht zu halten. Die Ordnung der Natur ist also von der Sittlichkeit unserer Gesinnungen abhängig gemacht, und wir können gegen die moralische Welt nicht verstossen, ohne zugleich in der physischen eine Verwirrung anzurichten.« Hätte Schiller die ganze Tiefe und die volle Tragweite dieses Gedankens erkannt und durchschaut, so hätten kaum mehr als untergeordnete Differenzen zwischen seiner Philosophie und derjenigen zurückbleiben können, welche später in tiefsinnigen Werken Baader als Erbe der grossen Gedanken eines J. Böhme, Oetinger, Saint-Martin ausgebildet hat. Uebrigens stimme ich denjenigen vollkommen bei, welche Schiller einen christlichen Dichter nennen, wenn man nur seine Christlichkeit nicht nach der Zustimmung zu den Dogmen irgend einer der christlichen Confessionen bemessen wolle. Schillers Ideen waren ihrem wesentlichen Gehalte nach christliche Ideen, wenn auch der Umfang der Ideen und Wahrheiten des Christenthums grösser ist, als der Umfang der Ideen Schillers und wenn auch in seinen Vorstellungen sich Vieles geändert haben würde, falls er den ganzen Umfang der christlichen Wahrheiten gekannt und erkannt hätte. Ohnehin darf man manche seiner Aeusserungen über das Christenthum nicht als bleibende Ueberzeugungen ansehen.

33) Es könnte auf den ersten Blick überraschend erscheinen, dass gerade der im Dramatischen grössere Schiller und nicht der im Lyrischen grössere Göthe der Liebling der Frauenwelt ist. Denn das Lyrische, könnte man meinen, habe doch für die Frauenwelt grössere Anziehungskraft als das Dramatische. Man könnte diese Erscheinung daraus zu erklären versuchen wollen, dass gleichwie der Mann von schöner und edler Weiblichkeit mehr angezogen werde, also das Weib mehr von kräftiger edler Männlichkeit, nach dem tiefbegründeten Gesetze wechselseitiger seelisch-geistiger Ergänzungsbedürftigkeit zur Annäherung und Erreichung des Ideals voller und ganzer Menschheit sowohl im Manne wie im Weibe.

Allein so sehr dieser Gedanke seine beziehungsweise Gültigkeit hat, so wird doch die genannte Erscheinung aus ihm nicht vollkommen erklärt. Die Frauenwelt bewundert wohl in Schiller den edelkräftigen, heldenhaften Charakter, aber vielleicht ist es doch nicht eigentlich der Dramatiker, welchen dieselbe in Schiller so sehr bewundert und liebt. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, dass die deutsche Frauenwelt alle dramatischen Werke der ersten Epoche Schillers um eine mässige Anzahl von Gedichten von jener Tiefe und Wärme, wie sie seinen besten lyrischen Poesien eigen ist, ohne Zögern daran gäbe und dass sogar die auch von dem weiblichen Geschlechte so sehr bewunderten und geliebten dramatischen Werke der späteren, reiferen Zeit von demselben nicht so sehr ungern hingegeben würden gegen eine ansehnliche Zahl lyrischer und lyrischepischer Gedichte (Romanzen) desselben Dichters, vorausgesetzt, dass sie nicht Wiederholungen mit blossen Formveränderungen wären, dass sie vielmehr den ganzen Reichthum des menschlichen Gemüthes in den mannigfaltigsten Situationen spiegelten und enthüllten, mit der Wärme, mit der Innigkeit, mit dem Feuer, mit dem hinreissenden Schwung und dem seelenvollen Edelsinne, wie das Alles nur einem Schiller in gleicher Weise eigen war, und endlich in jener zaubervollen Sprache und jenen wohllautenden Rhythmen, wie sie seine schönsten Gedichte auszeichnen. Man könnte indess vielleicht wohl die Behauptung wagen, dass Schiller nirgends grösserer Lyriker ist als in seinen dramatischen Meisterwerken. Wenn überall das Höhere das Niedere einschliesst, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Dramatische das Lyrische einschliessen sollte, und es könnte sich leicht ergeben, dass ein grosser Dramatiker gar nicht gedacht werden kann, der nicht zugleich ein grosser Lyriker wäre. Er müsste dieses nicht nothwendig in besonderen lyrischen Gedichten gezeigt haben, sondern das Lyrische müsste nur als lyrische Kraft in seine dramatischen Poesien eingegangen sein. Man gehe alle grossen Dramatiker durch und man wird diese Auffassung in allen bestätigt finden. Es dürfte also der grosse Lyriker im Dramatiker sein, der hauptsächlich jenen zaubervollen Reiz erklärt, welchen Schiller auf die Frauenwelt ausübt. Neben der männlichen Kraft und der Hoheit der Gedanken ist es also die Tiefe des Gemüths, die Wärme, das Feuer, der Zartsinn und Edelsinn im Gewande des bezaubernden Ausdruckes, welche Schiller zum geliebtesten Dichter der deutschen Frauenwelt gemacht haben. Warum sollte nicht auch die Dankbarkeit daran ihren Antheil haben für die Achtung, welche der edle Dichter dem Frauengeschlecht in der »Würde der Frauen« bezeugt, und für die Huldigung, welche er ihm in diesem schönen Gedichte dargebracht hat?

34) Bemerkenswerth ist es hier, wie Schiller die alleräussersten Consequenzen des Materialismus in dem Charakter des Franz Moor auftreten lässt und wie er die Nichtigkeit des Materialismus in genialer Weise durch die Unmöglichkeit, den Folterqualen des bösen Gewissens zu entrinnen, vor Augen gestellt hat. Es ist dabei nicht zu übersehen, dass der Dichter durch die Schilderung der furchtbaren Gewissensangst, von welcher Franz Moor gefoltert wird, diesen Charakter aus der Sphäre der Gewöhnlichkeit

und Unbedeutenheit mächtig herausheben will, indem ein unbedeutender Mensch die innere Stimme des Richters wenigstens nicht so kräftig vernommen, vielleicht sogar zuletzt sich mit der hohlen Phrase beruhigt haben würde: das Dasein Gottes, die Zurechnungsfähigkeit des Menschen, die Fortdauer der menschlichen Seele, Lohn und Strafe sind Phantome.

35) Ist in den Räubern die frevelhafte Auflehnung des Einzelnen gegen die wie immer noch zu Recht bestehende Ordnung des Ganzen verworfen, so wird im Fiesko die Herrschsucht, welche die Freiheit nur für sich und gegen alle Anderen will, von ihrem Gerichte ereilt. Fiesko erscheint wie ein dichterisches Vorspiel der späteren wirklichen weltgeschichtlichen Tragödie: Napoleon. Welche grosse Lehre Schiller der Welt mit seinem Fiesko geben wollte, drückte er selbst in den erhabenen Worten aus: »Wenn Jeder von uns zum Besten des Vaterlandes diejenige Krone hinwerfen lernt, die er fähig ist zu erringen, so ist die Moral des Fiesko die grösste des Lebens.«

36) Diese Tragödie ist mit Recht die Tragödie des dritten Standes genannt worden.

37) Der Mensch Schiller ist kaum jemals grösser erschienen als in diesem noch lange nicht genug gewürdigten Trauerspiele, wenn auch des Dichters Kunst in demselben noch nicht ihre höchste Vollendung erreichte.

38) Man vergleiche die ausgezeichnete Schilderung des Wallenstein in Schillers Leben und Dichtungen von August Spiess S. 260 ff., bes. 298.

39) Friedrich Schiller von Karl Grün S. 701 — 716.

40) Der König erscheint hier als der Repräsentant der Nationalfreiheit nach aussen und der Volksfreiheit und Wohlfahrt nach innen.

»Dies Reich soll fallen? Dieses Land des Ruhms,
Das schönste, das die ew'ge Sonne sieht
In ihrem Lauf, das Paradies der Länder,
Das Gott liebt, wie den Apfel seines Auges,
Die Fesseln tragen eines fremden Volks? ...

Wir sollen keine eigne Könige
Mehr haben, keinen eingebornen Herrn —
Der König, der nie stirbt, soll aus der Welt
Verschwinden — der den heil'gen Pflug beschützt,
Der die Trift beschützt und fruchtbar macht die Erde —
Der die Leibeignen in die Freiheit führt,
Der die Städte freudig stellt um seinen Thron —
Der dem Schwachen beisteht und den Bösen schreckt,
Der den Neid nicht kennet — denn er ist der Grösste —
Der ein Mensch ist und ein Engel der Erbarmung
Auf der feindseligen Erde. Denn der Thron
Der Könige, der von Golde schimmert, ist
Das Obdach der Verlassenen — hier steht
Die Macht und die Barmherzigkeit — es zittert
Der Schuldige, vertrauend naht sich der Gerechte,
Und scherzet mit dem Löwen um den Thron!

Der fremde König, der von Aussen kommt,
Dem keines Ahnherrn heilige Gebeine
In diesem Lande ruh'n, kann er es lieben?
Der nicht jung war mit unsern Jünglingen —
Dem unsre Worte nicht zum Herzen tönen,
Kann er ein Vater sein zu seinen Söhnen?«

Begeistert ruft Johanna dem Könige zu, indem sie sich zum Munde des Ewigen macht:

»Sei immer menschlich, Herr, im Glück, wie Du's
Im Unglück warst — und auf der Grösse Gipfel
Vergiss nicht, was ein Freund wiegt in der Noth:
Du hast's in der Erniedrigung erfahren.
Verweig're nicht Gerechtigkeit und Gnade
Dem Letzten Deines Volks: denn von der Heerde
Berief Dir Gott die Retterin — Du wirst
Ganz Frankreich sammeln unter Deinem Scepter,
Der Ahn- und Stammherr grosser Fürsten sein;
Die nach Dir kommen, werden heller leuchten,
Als die Dir auf dem Thron vorangegangen.«

Prophetisch verkündigt sie dem Könige, wodurch Throne erhalten und wodurch sie gestürzt werden:

»Dein Stamm wird blüh'n, so lang er sich die Liebe
Bewahrt im Herzen seines Volks.
Der Hochmuth nur kann ihn zum Falle führen,
Und von den niedern Hütten, wo dir jetzt
Der Retter ausging, droht geheimnissvoll
Den schuldbefleckten Enkeln das Verderben.«

41) Der Dichter durfte hoffen, dass sich das deutsche Volk an jenem begeisternden Vorbild erwärmen und im Spiegelbilde die Züge der eigenen Fehler erkennen werde, wenn er dem Erzbischofe von Rheims nach der Versöhnung des Herzogs von Burgund mit dem König von Frankreich die Worte in den Mund legte:

»Ihr seid vereinigt, Fürsten! Frankreich steigt
Ein neu verjüngter Phönix, aus der Asche;
Uns lächelt eine schöne Zukunft an.
Des Landes tiefe Wunden werden heilen.
Die Dörfer, die verwüsteten, die Städte
Aus ihrem Schutt sich prangender erheben,
Die Felder decken sich mit neuem Grün —
Doch, die das Opfer eures Zwists gefallen,
Die Todten stehen nicht mehr auf; die Thränen
Die eurem Streit geflossen, sind und bleiben
Geweint! Das kommende Geschlecht wird blühen;
Doch das vergang'ne war des Elends Raub,
Der Enkel Glück erweckt nicht mehr die Väter!«

War es mehr Strafrede für die Deutschen, oder mehr Warnung vor noch schrecklicherem Unheil, welches entspringen musste, wenn die Zwietracht der Deutschen fortdauerte, was aus diesen Worten sprach, oder war es mehr prophetischer Blick in die Zukunft, dass die Zeit kommen werde, wo alle deutschen Stämme vereint die Erniedrigung und Schmach abwerfen würden? Jedenfalls vergesse man nicht, dass diese Tragödie geschaffen wurde zu einer Zeit, wo das dämonische Gestirn Napoleons an dem politischen Himmel bereits glänzend aufgestiegen war, wo der tiefe Zwiespalt der beiden deutschen grossen Mächte dem gewaltigen Siegeslaufe des Napoleonischen Genies die riesenhaftesten Hoffnungen darbot und wo jeden Augenblick der Kampf auf Leben und Tod zwischen dem geeinigten, siegreichen Frankreich und dem kläglich zerrissenen Deutschland mit aller Macht hereinbrechen konnte, ja im Grunde durch den Sieg Napoleons bei Marengo schon begonnen hatte.

42) Ueber die Braut von Messina vergleiche man einerseits Palleske (l. c. II, 365—377), andererseits Carriere (Wesen und Formen der Poesie S. 414—419), Spiess (Schillers Leben und Dichtungen S. 352—372), Scherr (Schiller und seine Zeit, drittes Buch S. 196), Julian Schmidt (Weimar und Jena in den Jahren 1794—1806, S. 168—177), Gottschall (die deutsche Nationalliteratur in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. I, 58—60), Karl Grün (Fr. Schiller etc. S. 736—753). Man möchte von ganzem Herzen wünschen, dass man der Apologie der Braut von Messina, wie sie Palleske versuchte, seine Zustimmung geben könnte. Allein so geistreich sie ist, so lässt sie doch unbefriedigt, und man muss dem Urtheil J. Schmidts beistimmen, dass in keinem andern Werke unserer classischen Dichter das Princip einer völligen Trennung der Kunst vom Leben mit so unerbittlicher Strenge durchgeführt sei, als in der Braut von Messina. Wenn W. v. Humboldt diese Tragödie für das Meisterstück Schillers erklärte, so ging er dabei von dem Princip der absoluten Kunst aus im Sinne der Gleichgültigkeit gegen die Mächte des wirklichen und wahren Lebens oder vollends der souveränen Macht über dieselben. Die Falschheit dieses Princips hat sich in der Braut von Messina an Schiller bitter gerächt. Wer sich in diese Welt des Traumes vertiefen will, sagt J. Schmidt, muss alle seine angebornen heiligen Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen hinter sich lassen..... Es dürfen sich im Drama verschiedene Ideen und Leidenschaften bekämpfen, aber der Geist der Religion, oder wenn man will, das sittliche Ideal des Dichters, muss sie beherrschen und für alle diese Contraste die richtige Perspective finden. In der Braut von Messina ist der Geist des griechischen Fatalismus nicht wie in Wallenstein als ein psychologisches Motiv benützt, welches in der sittlichen Totalität des Lebens seine Berichtigung fände, sondern er tritt an die Stelle dieser höheren Sittlichkeit, und dadurch wird der eigentliche Sinn der Handlung ganz aus unserer sittlichen Atmosphäre hinausgerückt.

43) Der Dichter lässt Stauffacher ausrufen:

»Nein, eine Gränze hat Tyrannenmacht.
Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last — greift er

Hinauf getrosten Muthes in den Himmel
Und holt herunter seine ew'gen Rechte,
Die droben hangen unveräusserlich
Und unzerbrechlich, wie die Sterne selbst.«

Es bezeichnet dabei die religiöse Tiefe Schillers, wenn er mit den Worten:

»Das Haus der Freiheit hat uns Gott gegründet!«

alle ächte politische Freiheit aus Gott ableitet und auf Gott zurückführt.

Schon im Don Karlos zeigte sich vereint, was in der Jungfrau von Orleans und im W. Tell gesondert verherrlicht worden ist (dort die Idealität des Königthums, hier die Volksfreiheit), indem der Dichter den Marquis Posa in seiner Unterredung mit dem König Philipp II. von Spanien sagen lässt:

»Sanftere
Jahrhunderte verdrängen Philipps Zeiten;
Die bringen mildre Weisheit; Bürgerglück
Wird dann versöhnt mit Fürstengrösse wandeln.«

X.

Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon,

im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen.

Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der Universität zu Berlin.

1860.

Euere Magnificenz,

Hochgefeierter Herr Universitäts-Rektor,

Hochgeehrteste Herren Senatoren,

Hochansehnliche Miterhalter des Ruhmes der Berliner Universität!

Wie der erste Wurf der Löwin ein junger Löwe ist, so hat sich Euere Hochschule seit dem ersten Tage ihrer Gründung schon im Range einer weithin wirkenden Königin der Wissenschaft gezeigt. Wie der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers als seiner selbst mächtiger König der Erde hervortrat, so ist Euere Hochschule im Vollalter männlicher Reife in das Dasein gesprungen und hat, so zu sagen, mit dem ersten Athemzuge die Grossthaten des Geistes gewirkt. Die Schöpfung Euerer weltberühmten Hochschule ging hervor aus der gereiften Einsicht Eueres vielgeprüften erhabenen Königs, Friedrich Wilhelm III., dass der Geist es ist, der die Welt bewältigt, dass gleichwie die tiefe Schmach der damaligen Unterdrückung Deutschlands durch die Waffengewalt des selbstsüchtigsten Despoten der Weltgeschichte aus dem Gesunkensein des Geistes in Deutschland hervorgegangen war, auch nur die Wiedererweckung und Wiederbelebung des Geistes mit seinen erhebenden Gesinnungen unbesiegbarer Willenskraft, opferungsfreudiger Hingabe für die hohen Ideen der Unabhängigkeit deutscher Nation, der religiösen und politischen Freiheit und der Entwickelung aller geistigen und physischen Kräfte die ehernen Bande der Unterdrückung zu zersprengen, Deutsch-

land zu befreien und deutschen Geist wie deutsche Art in ihre unveräusserlichen Rechte wieder einzusetzen vermöge. Euere in schwerer Zeit in's Leben gerufene Pflanzstätte der Wissenschaft erfüllte die auf sie gesetzten Hoffnungen des hochgesinnten Königs in hervorragender Weise. Der edle mannhafte Geist, welcher die Männer derselben mit Feuereifer beseelte, gipfelte sich in den tief und mächtig wirkenden Erweckungen, die vor wie nach der Erhebung Preussens gegen den corsischen Despoten von dem stahlfesten gewaltigen Fichte, dem grössten unter den grossen Charakteren, welche das Wallhalla der Heroen der Philosophie schmücken, von dem Fürsten der Theologen, dem genialen, freisinnigen Schleiermacher, und Anderen ausgingen. Der von der Hochwarte Euerer Universität in vielfachen Richtungen ausgehende Geist der sittlichen Erhebung begann das verjüngte Staatsleben Preussens zu durchdringen, schritt begeisternd an der Spitze der Heeressäulen der todesmuthigen Vaterlandsvertheidiger voran und entflammte in allen Gauen des deutschen Vaterlandes die opferfreudige Begeisterung für die Zertrümmerung des schmachvollen Joches der Fremdherrschaft und für die Herstellung eines grossen, freien und einigen verjüngten Deutschlands. Seit der grossen Epoche der vorwiegend durch des preussischen Volkes hochherzigen Geist, todesverachtenden Muth und entschlossene Ausdauer errungenen Befreiung Deutschlands hat das Gremium Euerer hochberühmten Lehrer nicht aufgehört, nach allen Richtungen hin die Strahlen des Lichtes der Wissenschaft zu verbreiten. Unter den Segnungen eines langen Friedens ist es den reichen geistigen Kräften Euerer Hochschule nicht bloss gelungen, sich auf der Höhe der Zeit und der Wissenschaft zu behaupten, sondern auch die Wirkungen der Wissenschaft nach allen Richtungen hin zu vertiefen und zu erweitern. Mit gerechtem Stolze könnt Ihr daher auf den halbhundertjährigen Bestand Euerer Hochschule zurückblicken und aus den grossen Leistungen der Vergangenheit die erhebendsten Hoffnungen für eine herrliche Zukunft schöpfen.

Mit tiefster Hochachtung und Bewunderung erkennt die Hochschule zu Würzburg Euere Universität als leuchtendes Vorbild für alle deutschen Universitäten und bringt in freudigster Bewegung ihre wärmsten Glückwünsche zur Feier des hehren Festes dar, welches durch ganz Deutschland in den Herzen aller Männer des Geistes, aller Patrioten, mitgefeiert werden wird.

Aristoteles läst es dahin gestellt sein, ob Einer der griechischen Philosophen vor Anaxagoras den Geist als Ursache der Weltordnung aufgestellt habe. Von Anaxagoras aber, behauptet er, wisse man solches mit völliger Gewissheit. Es bezeichnet den Sokratiker, wenn Aristoteles von Anaxagoras rühmt, er sei mit seinem Principe des Geistes wie ein Bewusster erschienen im Vergleiche mit den bedachtlos redenden Früheren [1]). Diese Auszeichnung des Anaxagoras im Verhältnisse zu den früheren Philosophen wird nur dann verständlich, wenn man erkennt, dass Aristoteles in dem göttlichen Geiste des Anaxagoras nicht eine bewusstlos wirkende Weltvernunft, sondern die absolute nach Zweckbegriffen waltende Intelligenz von vollendeter Erkenntniss erblickte [2]). Der Ruhm, das absolute Princip als den absoluten, selbstbewussten

1) Aristot. Metaph. A. 3. *Ποῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη πρὸ εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον· φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν· οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν.*

2) Wenigstens musste Aristoteles den Geist des Anaxagoras in diesem Sinne verstehen, wenn er glaubte, ihm eine so hohe Bedeutung beilegen zu sollen. Der Sache nach kann er auch in dieser Auffassung nicht geirrt haben. Selbst Breier, der in seiner ausgezeichneten Schrift: Die Philosophie des Anaxagoras v. Kl. nach Aristoteles, S. 66 es von Brandis zu bestimmt und entschieden ausgesprochen findet, den Geist eine nach Zweckbegriffen waltende Intelligenz zu nennen, kann doch S. 67 wieder nicht umhin, in den Worten des sechsten Fragments (bei Schaubach: Anaxagorae Fragmenta p. 97): »Der Geist wusste Alles, was werden sollte (ehe es war)« eine Andeutung und Ahnung von Freiheit und den lebendigen Keim teleologischer Ideen zu erblicken. Der lebendige Keim teleologischer Ideen setzt aber immer wieder voraus, dass der Geist der Sache nach als nach Zwecken waltende Intelligenz gedacht wurde, mochte auch dieser Gedanke bei der Welterklärung nur unvollkommen zur Anwendung gebracht worden sein. Dass er gar nicht gebraucht worden sei, kann nicht mit Grund behauptet werden, da Anaxagoras die Weltordnung nur bewundern konnte, wie er that, wenn er sie als nach Zwecken gebildet anerkannte, mochte ihm auch die Erkenntniss dieser unläugbar in den Dingen waltenden Zwecke noch so vieles zu wünschen übrig lassen, wie dies auch für uns noch heute der Fall ist.

und allwissenden Geist erkannt zu haben, sollte im Sinne des Aristoteles dem Anaxagoras ungeschmälert bleiben, so wenig ihn zum Theil die eingeschlagene Begründungsweise dieses Princips und vollends die besondere Bestimmung desselben befriedigte und so wenig er finden konnte, dass Anaxagoras einen irgend ausreichenden Gebrauch von diesem Principe zur Erklärung der Welterscheinungen gemacht hätte. Ausdrücklich erklärt er, Anaxagoras mache in seiner Erklärung der Weltbildung einen ganz mechanischen Gebrauch von seinem »Geiste,« und setzt hinzu, wenn A. den Nothwendigkeitsgrund von irgend etwas nicht angeben könne, dann ziehe er ihn herbei, im Uebrigen aber suche er die Ursache des Gewordenen in Allem eher als in dem Geiste [1]). Wenn Anaxagoras dualistisch neben dem göttlichen Geiste eine ewige — nicht gewordene und unvergängliche — Materie statuirte, so konnte Aristoteles dieser Lehre nicht zustimmen und bestritt sie zugleich mit der Annahme, dass in dieser ewigen Materie Alles gemischt sei. Denn wenn Alles (ausser dem ungemischten göttlichen Geiste) gemischt sei, so sei die Mischung weder gut noch nicht gut, so dass man nichts Wahres davon aussagen könne. Daher behauptet Aristoteles auch, während man von der Lehre des Herakleitos, die behaupte, Alles sei und sei nicht, sagen könne, sie mache Alles wahr, könne man von der Lehre des Anaxagoras, die ein Mittleres zwischen den Gliedern des Widerspruchs anzunehmen scheine, sagen, sie mache Alles falsch [2]). Wenn die Allmischung des Anaxagoras wahr wäre, so müsste man das Entgegengesetzte von einem und demselben Dinge aussagen können. Denn wenn Anaxagoras sage, in Jedem sei ein Theil von Jedem, so sage er, jedes Ding sei ebensogut bitter als süss und enthalte in sich jeden beliebigen Gegensatz, insofern in Jedem Jedes enthalten sei, und zwar nicht nur potentiell, sondern actuell und ausgeschieden [3]). Gleichwohl

---

1) Aristot. Metaph. I. 4, 7. *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστι, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

2) Metaph. IV. 7. extr. *Ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτ' ἀγαθὸν οὔτ' οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα, ὥστ' οὐδὲν εἶπεν ἀληθές.*

3) Metaph. XI. 6, 28—30. *Οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐδὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν*

findet Aristoteles in der Grundlehre des Anaxagoras bereits die Ahnung der Lehre Platon's und seiner eigenen in Betreff des Verhältnisses des Geistes zur Materie. Er drückt sich darüber bemerkenswerth in folgender Weise aus: »Die Annahme, dass Anaxagoras zwei Elemente aufstelle, würde sich hauptsächlich auf einen Gedanken stützen, den Anaxagoras selbst zwar nicht bestimmt ausgesprochen hat, den er jedoch, falls man ihn vorgebracht hätte, nothwendig hätte anerkennen müssen. Es ist nämlich seine Behauptung, im Anfange sei Alles gemischt gewesen, zwar allerdings an sich unstatthaft, unstatthaft schon desshalb, weil dann doch vorher Ungemischtes existirt haben müsste, und weil nicht Alles mit Allem sich mischen kann, zudem weil dann die Qualitäten und Eigenschaften getrennt existiren könnten von den Dingen: denn was sich vermischt, kann sich auch trennen. Nichts desto weniger, wenn man ihm folgen, und dem, was er sagen will, zu seinem klaren Ausdrucke verhelfen wollte, liesse sich seiner Lehre eine neue und eigenthümliche Seite abgewinnen. Als nämlich noch nichts ausgeschieden war, konnte man offenbar von jenem Urwesen gar nichts aussagen, also z.B. weder, es sei weiss, noch, es sei schwarz oder grau oder von sonst einer Farbe, sondern es war nothwendig farblos; sonst hätte es eine dieser Farben gehabt. Ebenso war es geschmacklos und so fort in Beziehung auf alle ähnlichen Eigenschaften; weder qualitativ, noch quantitativ, noch ein Was kann es gewesen sein. Denn in diesem Falle wären ihm bestimmte Formen und Eigenschaften zugekommen, was doch unmöglich ist, wenn Alles gemischt war; die Ausscheidung hätte dann schon stattgefunden haben müssen. Anaxagoras aber sagt, Alles sei gemischt, ausgenommen der Geist; dieser allein sei ungemischt und rein. Hienach hätte eigentlich Anaxagoras als Principe setzen sollen das Eins, weil dieses unvermischt und einfach ist, und das Andere, in welcher Bedeutung wir das Unbestimmte setzen, ehe es bestimmte Form und Gestaltung erlangt hat. Obwohl er also weder richtig noch deutlich spricht, so will er doch etwas Aehnliches, wie die Spätergekommenen [1]).

ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπασι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

1) Die Metaphysik des Aristoteles von A. Schwegler I, 27 und II, 18—19. Denselben Gedanken drückt Aristoteles (Ebendaselbst I, 79 und II, 58) auch so aus, dass er sagt, wenn Anaxagoras einen Urzustand setze, in dem alle Dinge eins seien, so dass nichts mehr in Wirklichkeit existiren würde, so sei es also vielmehr das Bestimmungslose, wovon er spreche,

Die Spätergekommenen sind aber offenbar Platon und Aristoteles selber und die ihnen hierin folgten. In Hegel's Sprache würde man den Gedanken des Aristoteles so ausdrücken können, die Wahrheit des ὁμοῦ πάντα des Anaxagoras sei die Platonisch-Aristotelische Allmöglichkeit der sinnlichen Bestimmtheiten, die eben als solche noch keinerlei sinnliche Bestimmtheit sei, aber alle diese werden könne. Ohne Zweifel hat auch wirklich Platon das Anaxagoreische ὁμοῦ πάντα χρήματα in den Begriff der Allmöglichkeit der sinnlichen Bestimmtheiten verwandelt und fortgebildet, um so neben den Widersprüchen des Zusammen aller Dinge zugleich den Dualismus zu überwinden, worin ihm in seiner Weise Aristoteles folgte. Aehnlich, wiewohl nicht ganz so, beurtheilt Aristoteles einen andern Punkt der Lehre des Anaxagoras.

Unleugbar nämlich statuirt Anaxagoras einen zeitlichen Anfang der Bewegung und man muss Zeller beipflichten, wenn derselbe gegen Ritter, Brandis und Schleiermacher ausführt, dass kein Recht vorhanden sei, die bestimmt überlieferten Aeusserungen des Anaxagoras umzudeuten und der Meinung des Simplicius beizutreten (Phys. 257, b. w. unt.), dass derselbe nur um der Anschaulichkeit willen von einem Anfange der Bewegung rede, ohne doch wirklich daran zu glauben [1]). Auch Aristoteles berichtet, dass Anaxagoras nach Umfluss einer unendlichen (unbestimmten) Zeit den Geist die bis dahin von ihm getrennt im Zusammen oder Mischzustande vorhanden gewesenen Dinge habe bewegen lassen [2]). Ebenso hat er sicher den Anaxagoras mit im Auge, wenn er in der Metaphysik die Lehre der Theologen, die das All aus der Nacht hervorgehen lassen, sowie die Lehre der Naturphilosophen

---

und während er vom Seienden zu reden glaube, rede er vom Nichtseienden; denn das nur der Möglichkeit nach und nicht in der Wirklichkeit Seiende sei das Bestimmungslose.

1) Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl., I, 690. Vgl. die Philosophie des Anaxagoras von Breier S. 4: »Man ist jetzt geneigt, anzunehmen, Anaxagoras habe von diesem Urzustande nur um der Anschaulichkeit willen geredet, ohne ihn als wirklich wahr ausgeben zu wollen; allein diese Ansicht ist mehr gut gemeint, als wahr; und wir berufen uns auf Aristoteles, der offenbar nicht aus sich selbst redet, wenn er von Anaxagoras spricht: Alles war zusammen und unendliche Zeit in Ruhe; da brachte der Geist Bewegung hinein und sonderte es auseinander.«

2) Phys. VIII, 1, 250, b, 24: *Φησὶ γὰρ ἐκεῖνος* (Ἀν.), *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

rügt, nach welcher alle Dinge beisammen waren [1]). Gleichwohl lässt er gleich darauf in demselben sechsten Capitel des zwölften Buches der Metaphysik ausdrücklich den Anaxagoras bezeugen, dass die Actualität früher sei als das Vermögen, indem er in einer Klammer hinzusetzt: »denn der Geist ist actuell,« und folgert sofort daraus: »es war also nicht unendliche Zeit hindurch das Chaos oder die Nacht, sondern es existirte immer dasselbe, entweder in Form des Kreislaufs oder anderswie, vorausgesetzt, dass die Actualität früher ist, als das Vermögen; existirt aber immer Dasselbe, z. B. in Form des Kreislaufs, so muss Etwas existiren, das immer in gleichmässiger Actualität verharrt« [2]). Diese Aeusserung des Aristoteles ist ohne Widerspruch doch wohl nur so zu verstehen, dass er sagen will: wiewohl Anaxagoras wirklich einen zeitlichen Anfang der Bewegung statuirt, so widerlegt er sich doch zugleich selbst, indem er den Geist als Beweger aufstellt, in dessen Begriff es doch liegt, actuell zu sein, folglich diess ewig zu sein, folglich die Bewegung nicht zeitlich angefangen zu haben. Der Widerspruch des Anaxagoras mit sich selbst ist um so grösser, da er, welcher das Werden und Entwerden (Entstehen und Vergehen) der Dinge der Welt nicht einräumte [3]), doch unmöglich ein Werden und Entstehen des Geistes selbst — auch nur im Sinne eines zeitlichen Uebergangs von der Potenz in den Actus genommen — oder ein Aufwachen desselben nach unendlich langem Schlafe — lehren konnte. Wenn er daher wie einerseits dem unentmischten Zusammen der Dinge, so andrerseits auch dem Geiste Ewigkeit zuschreibt, so muss er unausweichlich dem Geiste eine immanente Actualität beigelegt haben, und es bleibt nur zu erklären, wie er dazu kam, zwischen die ewige immanente Actualität des Geistes und die davon unterschiedene emanente eine unendliche Zeit einzuschieben. Es scheint diess zum Theil auf den Einfluss der jonischen Naturphilosophen, der Atomistiker und des Empedokles zurückzudeuten. Die Letzteren beginnen gleichfalls mit einer Art chaotischer Mischung der Urstoffe und es fehlt ihnen auch die Wirbelbewegung nicht, mit welcher sie die Weltordnung entstehen

---

1) Schwegler's Metaphysik des Aristoteles I, 247 und II, 210.

2) A. a. O. I, 247 und II, 211.

3) »Kein Ding wird, noch vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es zusammengesetzt und ausgeschieden.« Breier S. 31; vergl. S. 30. »Die Hellenen glauben mit Unrecht an ein Entstehen und Vergehen, denn kein Ding wird, noch vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es gemischt und getrennt.« Ibid. S. 7; vgl. Schaubach p. 135.

lassen [1]), wenn auch in der besonderen Fassung der Urstoffe ihre Vorstellungen verschieden sind. Damit das Zusammen der Urstoffe als unentstanden unantastbar bestehen bleiben konnte, musste der Geist einstweilen von Ewigkeit her sich lediglich mit sich selbst beschäftigen, bis er sich nach unendlicher Zeit einfallen lassen durfte, die ohne ihn vorhandenen Urstoffe zu bewegen, zu entmischen und zu gestalten. Oder wenn er auch, worauf die Stelle: »*καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἐστι, καὶ ὑποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς*« [2]), deutet, ewig den Gedanken der Bewegung des Stoffes hatte, so musste ihm doch ein zeitlicher Entschluss der Verwirklichung dieses Gedankens zugeschrieben werden, weil ausserdem das Aussichbestehen des Weltstoffs nicht gut festgehalten werden konnte. Die Meinung ist natürlich nicht, dass Anaxagoras von diesem Zusammenhange ein völlig klares Bewusstsein gehabt habe, aber gleichwohl muss der angedeutete Beweggrund zur Annahme eines zeitlichen Anfangs der Weltbildung, wenn auch dunkel, der Sache nach in ihm vorhanden gewesen sein. In dieser Annahme eines zeitlichen Anfangs der Bewegung des Stoffs und der Weltgestaltung andrerseits die Andeutung einer dem Geiste zukommenden Freiheit der Entschliessungen suchen zu wollen, dürfte allerdings nicht zu gewagt sein, wiewohl diese Art von Freiheit doch nur auf Willkür oder auf unbegreifliche Gründe zurückgeführt werden müsste. Vgl. Breier l. c. S. 68.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es Anaxagoras mit der immanenten ewigen Actualität des Geistes, die Aristoteles bezeugt, voller Ernst gewesen ist, wiewohl nicht behauptet werden soll und kann, dass er die volle und ganze Bedeutung dieser immanenten ewigen Actualität begriffen habe.

Wenn Zeller die Anaxagoreischen Bestimmungen des Geistes in die drei zusammenfasst: Einfachheit des Wesens, Macht und Wissen [3]), so will er gewiss den Willen darum nicht ausgeschlossen wissen. Die Einfachheit des Geistes, welche nur ein anderer Ausdruck für die Unvermischtheit desselben mit dem Materiellen ist, kann natürlich nicht als innere Unterschiedslosigkeit gedeutet werden, was dem Sichselbstwissen des Geistes widerspräche, sondern als Nichtzusammengesetztheit und Einheit seiner inneren Unterschiede, womit zugleich ausgesprochen ist, dass er seinem We-

1) Zeller I, 706.
2) Anaxagorae Cl. Fragmenta ill. ab E. Schaubach p. 100.
3) Zeller l. c. I, 679.

sen nach unveränderlich und das allein Unbewegt-Bewegende ist. Ausdrücklich sagt Anaxagoras: Der Geist ist unendlich und Herr seiner selbst, allein, derselbe für sich selbst. Er hat Kenntniss über Alles. Was zukünftig war, und was war und was jetzt ist, und was sein wird, erkennt der Geist und ordnet es erkennend [1]). Wiewohl der Wille nicht besonders hervorgehoben wird, so liegt er doch in der Actualität selbst so wie in der dem Geist zugeschriebenen Allmacht implicite ausgedrückt. Weiter wird die immanente ewige Wirksamkeit des Geistes nicht verfolgt, aber die Allwissenheit wird als eine schlechthin ewige und allumfassende bezeichnet und ihr also auch — so inconsequent diess immer sein mag — nicht eine Schranke an dem ewigen Weltstoffe gesetzt [2]). Indem er Alles erkennt, vermag er Alles (das Grösste). Er beherrscht jeden Umschwung (jede Bewegung), indem er ihn (sie) bewirkt. Zuerst begann er mit dem Kleinen den bildenden Umschwung und fährt, immer mehr in denselben hineinziehend, fort umzuschwingen und unterwirft nach und nach alle unentmischten Stoffe durch Entmischung immer mehr einer vollkommneren Weltordnung [3]). Ob Anaxagoras den Weltgestaltungsprocess von Einem Punkte ausgehen lässt, oder von allen Punkten zugleich, und ob im letzteren Falle die Entmischung überall nur fortführend und steigernd, wird nicht ganz klar. Doch möchte die letztere Annahme weniger seltsam sein, obgleich Manchem vielleicht ein zeitlicher Anfang der Bewegung einen räumlichen zu erfordern scheinen könnte [4]). Aber ein allwissender und allmächtiger Gott sollte, wenn er nun doch einmal einen Weltstoff vorgefunden hätte, den

---

1) Schaubach p. 100 (Fragm. 8).

2) Man könnte allerdings versucht sein, eine solche Schranke darin angedeutet zu finden, dass von Anaxagoras gesagt wurde, von Allem, was zusammen war, sei nichts deutlich aus Kleinheit gewesen. Allein es ist hier doch wohl nur gemeint, die Deutlichkeit habe gefehlt für sinnbegabte Wesen und vor Allem für die Sinne des menschlichen Geistes, wenn solche damals schon vorhanden gewesen wären. Schaubach p. 65 (Fragm. I. »*καὶ πάντων ὁμοῦ ὄντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος*«).

3) Schaubach p. 100—101.

4) Wenn Einige die Stelle im achten Fragmente bei Schaubach: »*Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλεῖον περιχωρέει, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον,*« auf den Anfang des Umschwungs von Einem Punkte des unendlichen Weltstoffs deuten, so fragt es sich, ob man darin den Unterschied des Kleinen und des Grossen, oder des Wenigen und des Vielen ausgedrückt findet. Im ersten Falle ergäbe sich die erste, im zweiten die zweite Auslegung.

Weltbildungsprocess wenigstens mit dem gesammten Stoffe begonnen haben. Die Beantwortung der Frage wird freilich jedenfalls dabei vermisst, ob die fortschreitende Weltbildung zu dem Ziele der Vollendung gelange oder ins Endlose fortgehe. Da Anaxagoras den Weltstoff als unendlich setzt [1]), und die Möglichkeit völliger Entmischung nicht zulässt, so liegt es nahe, ihm den Gedanken einer ins Endlose fortgehenden Weltbildung zuzuschreiben, vollends wenn er die Weltbildung nur von Einem Punkte aus sollte haben beginnen lassen.

Diesen Nachweisungen zufolge hatte also Anaxagoras den *Νοῦς* als unendlich, selbstmächtig, allein für sich selbst seiend, allwissend, allbewegend, allgestaltend und allbeherrschend, keiner Leidenschaft unterworfen, rein und unvermischt, wesentlich verschieden von allem Natürlichen aufgestellt [2]). Ungeachtet aber seiner wesentlichen Verschiedenheit von allem Natürlichen oder Materiellen zeigt der *Νοῦς* sich doch wirksam in allem Stofflichen, dasselbe bewegend, belebend, beseelend und begeistend, und ist mit ihm verbunden oder wohnt ihm ein, ohne sich mit ihm zu vermischen. Dass alle Bewegung, alles Lebendige, Beseelte und Geistige in den Gestaltungen der Dinge von den niedrigsten bis zu den höchsten Formen desselben nicht aus dem Stoffe, sondern aus dem *Νοῦς* stamme, ist in der Lehre des Anaxagoras bestimmt ausgesprochen. Dass nach ihm der *Νοῦς* als Urgeist selbstständige Wesenheit habe und nicht etwa nur die Summe des Geistigen an dem Weltstoffe sei, sondern sich selbst und Alles wissendes Subject und somit der Sache nach Persönlichkeit, kann nicht verkannt werden, wenn auch diese Persönlichkeit des Geistes noch unentwickelt genug gefasst und mehr ein ahnungsvoll aufdämmernder als ein in seiner ganzen Bedeutung erkannter Gedanke war. Daher erfahren wir auch nichts Näheres darüber, wie der *Νοῦς* die unterschiedenen Stufen des Geistigen am Weltstoffe hervorgerufen habe und in welchem Verhältnisse er selbst zu dem in der Welt durch ihn gewordenen Geistigen stehe. Wenn sich jedoch

---

1) Breier bemerkt S. 65, dass Anaxagoras mit der Bezeichnung *ἄπειρον* freigebig genug sei. In der That lehrt er im Grunde, wie widerspruchsvoll es sei, zwei Unendlichkeiten — die des Geistes und die der Materie — während Anaximander, der sicher auf Anaxagoras von Einfluss war, die Einheit des Unendlichen erkannt hatte, wenn auch schwerlich in dem Sinne, welchen Michelis (Die Philosophie des Platon S. 67) ihm zuschreibt.

2) Vgl. Breier l. c. S. 54 ff. Zeller I, 679 ff.

Anaxagoras bestimmt dahin ausspricht, dass das sämmtliche Geistige der Welt gleichartigen oder einerlei Wesens mit dem Geiste selber sei [1]), dann müssen wir es wohl aufgeben, von ihm zu erwarten, dass er die unvergängliche Individualität der geistigen Wesen erkannt haben sollte. Da ihm hienach die Kraft, die die Theile des Kieselsteines zusammenhält, nur dem Grade nach von der Erkenntniss- und Willenskraft der selbstbewussten Wesen verschieden ist, so ist sicher dem Systeme des Anaxagoras die Annahme individueller Unsterblichkeit der menschlichen Seele fremd und die Gesammtheit des an den Stoffen zur Erscheinung kommenden Geistigen ist nur die Art, wie der obgleich in steter Einheit und innerer Gleichheit mit sich selbst beharrende Geist doch zugleich in den Dingen als deren Bewegung und zwar um so vollkommener, je freier und selbstständiger in ihnen die Bewegung ist, waltet [2]). Breier (l. c. S. 76 ff.) will mit Berufung auf das fünfte Fragment bei Schaubach: »In Allem ist ein Theil von Allem ausser dem Geiste; in Manchem ist aber auch Geist« (ausser dem Menschen auch in Thieren und Pflanzen) ableiten, dass nach Anaxagoras der Geist sich zu den lebendigen Wesen anders verhalte, als zu der übrigen Welt, dass der Unterschied in der Art der Geistesoffenbarung in der Art seiner Thätigkeit zu suchen sei, dass also der Process der Bewegung und des Umschwungs der Materie, obgleich unter der steten Macht des denkenden Geistes, doch nicht unmittelbar durch ihn geschehe, dass es aber eine andere Sphäre in der erschaffenen Welt gebe, wo er sich selbst unmittelbar als bewegend und denkend manifestire, nämlich in der lebendigen Welt, welche die mittelbare Wirksamkeit des Geistes in der Scheidung der Stoffe eben so voraussetze, wie bei Aristoteles das Homöomerische dem Organischen zu Grunde liege. Allein wenn es nichts gibt als den Geist und die Materie, wenn der Geist nichts als Geist und die Materie nichts als Materie ist, der Geist mit der Fähigkeit auf die Materie zu wirken, die Materie für diese Einwirkung empfänglich, dann kann unmöglich primitiv eine andere als eine unmittelbare Wirkung des Geistes auf die Materie

1) Die Gleichartigkeit und somit Einerleiheit alles am Stoffe Geistigen spricht Anaxagoras in den Sätzen aus: Was Seele hat, mehr und weniger, alles beherrscht der Geist. Auch jeglichen Umschwung (jede Bewegung) beherrscht der Geist, so dass er ihn bewirkt. Der Geist ist völlig gleichartig, sowohl der grössere als der kleinere.

2) Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit von Braniss S. 136.

gedacht werden, und von mittelbaren Wirkungen des Geistes könnte nur dann die Rede sein, wenn den primitiven Wirkungen des Geistes auf die Materie andere folgten, welche als höhere oder intensivere die ersteren zur Voraussetzung haben müssten. Gewiss war Anaxagoras diesem Gedanken nicht fremd, und es scheint, dass er durch ihn die Unterschiede der unorganischen und der organischen und geistigen Gestaltungen und Wesen zu erklären versuchte, ohne darum die Gleichartigkeit alles Geistigen aufheben zu wollen. Er unterschied offenbar zwischen dem Geistigen in der unorganischen und in der organischen Natur und nannte das letztere vorzugsweise Geist, und unterschied wieder innerhalb der Sphäre des vorzugsweise Geistigen die Stufenfolge des Geistes in der Pflanze, im Thiere und im Menschen. Vortrefflich bemerkt Breier (S. 77) in Bezug auf diese drei Stufen des Geistigen in der Welt: »Wie bei dem Dualismus des Systems der Geist überall durch die Dinge bestimmt und beschränkt wird, so ist es auch auf der Stufe des Lebens, indem die Organe das Maass des Geistigen sind. In der Pflanze äussert sich daher der Geist anders als im Thiere, in dem Thiere anders als im Menschen, in welchem seine Natur sich am reinsten und höchsten offenbart, weil der vollkommenste Organismus ihn dazu fähig macht. Ueberall aber ist es der Eine Geist, wenn er auch in seiner Thätigkeit mehr oder minder beschränkt ist und sich in der Erscheinung hier als ein grösserer, dort als ein kleinerer darstellt. Demnach ist es zwar richtig, dass Anaxagoras von der Bildung körperlicher Organe alle geistige Entwickelung abhängig macht; allein es ist dagegen auch zu bedenken, dass ohne den Geist die Bildung solcher Organe gar nicht möglich wäre, und dass der Geist selbst, der Natur der verschiedenen Dinge gemäss, diese allein zu Organismen zusammen nehmen kann.«

Die Lehre des Anaxagoras wäre demnach nicht sowohl reiner Theismus, als vielmehr dualistischer Persönlichkeits- oder Geistespantheismus [1]). E. Reinhold bemerkt richtig, dass Ana-

1) Dass Hegel (Werke XIII, 381 ff.) in der Lehre des Anaxagoras nicht den reinen Theismus (abgesehen von dem Dualistischen derselben) erblicken konnte, soll und darf ihm durchaus nicht verargt werden. Es ist sich gar nicht zu verwundern, dass er ein pantheistisches Element darin witterte (wenn man das Aufgehen allein des Geistigen in der Welt in den Urgeist pantheistisch nennen darf, da der strenge Pantheismus keinen Dualismus duldet). Wenn er aber wegen des Aufgehens des Geistigen in der Welt in den *Νοῦς* diesen unpersönlich fassen zu sollen glaubt, wenn

xagoras, indem er freilich der Unzulänglichkeit des Dualismus anheimgefallen sei, auf der anderen Seite den Standort des Theismus zu erreichen (genauer demselben sich zu nähern) begonnen habe. Während Fries [1]) von Anaxagoras rühmt, dass er der erste gewesen sei, der sich von dem Hylozoismus (der Jonier) frei gemacht und den Wechsel der Erscheinungen in der Welt der Bewegungen nothwendigen Naturgesetzen unterworfen, somit also eine mechanische Naturphilosophie eingeführt habe, indem von ihm Alles, selbst die Gestirne, nur körperlich erklärt und keine Zweckbegriffe eingemengt worden seien, erinnert Sigwart [2]) mit Recht, dass, wenn gleich die Unterscheidung von Geist und Materie als ein höchst wichtiger Fortschritt in der philosophischen Speculation dem Anaxagoras zum hohen Verdienste gerechnet werden müsse,

---

er in ihm nicht ein denkendes Wesen, sondern einen nicht denkenden Gedanken, einfache sich bestimmende Thätigkeit, das Allgemeine oder den Zweck gefunden zu haben meint, so ist ihm Wirth (Die speculat. Idee Gottes S. 176—179) hierin mit Fug und Grund entgegengetreten und hat die Persönlichkeit des Anaxagoreischen Geistes geltend gemacht. Platon und Aristoteles haben ihn nicht anders verstanden und Wirth hat mit Recht hervorgehoben, dass die Philosophie des Anaxagoras andernfalls nicht eine epochemachende Erscheinung hätte sein können, da ein solches Abstractum, wie Hegel ihm zuschreibt, schon von den Eleaten und von Herakleitos gelehrt worden war. Haben Philosophen vor Anaxagoras ein Denken ohne denkendes Wesen, eine bestimmende Thätigkeit ohne ein thätiges Wesen etc. etc. aufstellen zu können geglaubt, so bestand der Fortschritt des Anaxagoras gerade darin, den Wahn der Wahrheit einer solchen Vorstellung zerstört und den grossen Gedanken eines persönlichen Urgeistes für alle Zeit der Philosophie erobert zu haben. Zeller (l. c. I, 685) geht im Grunde nicht über Hegel hinaus, wenn er auch einige nichts entscheidende Milderungen versucht. Marbach (Geschichte der griechischen Philosophie 84), Schwegler (Geschichte der Philosophie im Umriss. Dritte Aufl. S. 20) etc., ist nur gewiss, das Anaxagoras dem materiellen ein idealistisches Princip gegenübergestellt hat, wiewohl Schwegler, doch ohne Erläuterung, den Geist Intelligenz nennt. Dass aber ein idealistisches Princip keinen Halt haben kann, wenn es nicht auf den selbstbewussten Geist gegründet wird, ist diesen sonst scharfsinnigen Forschern im 19. Jahrhundert des christlichen Zeitalters noch nicht einleuchtend geworden, und um so weniger vermögen sie diese Einsicht Denkern zuzutrauen, die vor mehr als zweitausend Jahren gelebt haben.

1) Die Geschichte der Philosophie von Fries I, 229 ff. Fries hebt übrigens mit Recht den Zusammenhang des Anaxagoras mit Anaximandros hervor.

2) Geschichte der Philosophie von Sigwart I, 54—55.

mit diesem Fortschritte doch zugleich auch ein Rückschritt verbunden gewesen sei. Sein Begriff der Materie als ein (in unendlich viele Theile von unendlich vielen und mannigfaltigen Eigenschaften zerbröckelter) Stoff ohne alle inwohnende Kraft sei ein höchst unvollkommener. Während den früheren Naturphilosophen die Materie ein kräftiges, in Verwandlungen oder Scheidungen wirksames Wesen gewesen sei (wobei nur die Annahme falsch war, dass die kraftbegabte Materie absolut durch sich selbst sei), trete sie bei Anaxagoras als ein so völlig mechanisches Ding auf, dass er meinte, weil von den Nahrungsmitteln des Brodes und des Wassers alle Theile des Körpers, Fleisch, Knochen, Sehnen, Haare wachsen, so müssten alle diese Bestandtheile als solche, als Fleisch, Knochen, Sehnen und Haare in den Nahrungsmitteln enthalten sein [1]). Sigwart trifft den Kern der Sache, wenn er bemerkt: »Eine besondere Schwierigkeit lag sodann in der Frage: wie das Verhältniss zwischen diesen zwei wesentlich verschiedenen Principien begriffen werden könne? Die Aufgabe war: Ueberall in der Welt, im Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen das Werk und den Ausdruck des Geistes aufzufinden und nachzuweisen. Diess konnte auf zweierlei Weise geschehen; auf eine mehr äusserliche Weise, indem man erforschte, wie sich die Dinge als Zweck und Mittel auf einander beziehen, oder auf eine mehr innerliche, indem man zeigte, wie überall ein Gedanke, ein Begriff des Geistes in den Körpern verwirklicht und dargestellt sei. Allein weder das Eine noch das Andere leistete Anaxagoras, und somit gelang es ihm nicht, was er gesondert hatte, zu einigen und diese Einheit in der Wirklichkeit des Daseins zum Bewusstsein und zur Anerkennung zu bringen. Dieser Mangel entging schon den Alten nicht. Nach dem (bei den Griechen anerkannten) Grundsatze, dass nur Gleiches von Gleichem erkannt werde, auch nur Gleiches auf Gleiches wirke, konnten die Griechen nicht begreifen, wie nach der Lehre des Anaxagoras der Geist die Materie zu erkennen und auf dieselbe einzuwirken vermöge; und Beides musste doch vorausgesetzt werden, um aus den zwei Principien die Wirklichkeit der Dinge zu begreifen« [2]).

Aber nicht bloss der Dualismus des Anaxagoras befriedigte die denkenden Köpfe nicht und trieb die Einen wieder zum mo-

---

1) Ueber die dem Anaxagoras zugeschriebene Lehre von den Homöomerien hat Breier in seiner Schrift: Die Philosophie des Anaxagoras etc. S. 1—54 lichtvolle Aufschlüsse gegeben.

2) Vgl. Breier l. c. S. 70.

nistischen Naturalismus oder atomistischen Materialismus zurück, während er Andere und begreiflicherweise darum nur Wenige, weil dazu grösseres Genie und grössere Tiefe und Ernst des Geistes erforderlich war, zum Theismus vorwärts drängte, sondern auch der Umstand, dass Anaxagoras von seinem Geiste im Einzelnen nur einen geringen Gebrauch zur Erklärung der Welterscheinungen und insbesondere der Naturerscheinungen machte und ihn meist nur da herbeizog, wo ihm keine mechanisch-physikalische Erklärung zu Gebote zu stehen schien [1]).

So lässt denn auch Platon im Phädon p. 97, B ff. seinen Sokrates die lebhafteste Freude aussprechen, dass er in Anaxagoras einen Lehrer gefunden habe, der den Geist als Ordner und Ursache von Allem erkannt habe, zugleich aber sich dahin äussern, dass er von seiner Hoffnung, für Jegliches den Grund angegeben zu finden, ganz herunter gefallen sei, als er aus dem Buche des Anaxagoras ersehen habe, dass der Mann von dem Geiste nirgends Gebrauch mache, auch nicht irgend welche Gründe anführe, sondern zur Ordnung der Dinge Lüfte und Aether und Wasser als Gründe angebe und anderes Vieles und Unverständiges.

Die Lehre des Anaxagoras kann wohl mit Zeller (l. c. I, 713) als eine Vereinigung der Principien aller seiner Vorgänger in gewisser Weise angesehen werden. Aber wiewohl A. durch sein Princip des Geistes alle überflügelt, ist bei ihm doch das naturphilosophische Interesse so überwiegend, dass er weder zu einer genaueren und genügenderen Entwickelung des Begriffs des höchsten Geistes, noch zu einer Ausbildung insbesondere des Ethischen

1) Anders urtheilt freilich Fries (Gesch. der Philos. I, 223—235), der von ihm rühmt, dass er die Atome des Leukippos und Demokritos in Homöomerien verwandelt, somit die unendliche Theilbarkeit des Materiellen behauptet und doch richtig die Unveränderlichkeit der Masse anerkannt habe wie Leukippos und Demokritos, dass er aber besser als diese zugleich die chemische Verschiedenartigkeit der Stoffe erkannt habe, worin selbst die grössten Denker der folgenden Zeiten ihn nicht verstanden hätten. Er rechnet es ihm zum Verdienste an, dass er zwar den Geist als erste Ursache der Bewegungen, zwar ohne das Wie der Bewegung zu erklären, aufgestellt, übrigens aber das Recht des Naturalismus aufrecht erhalten und Alles nur körperlich erklärt und keine Zweckbegriffe eingemengt habe. Ganz frei vom Hylozoismus habe er zur Erklärung der himmlischen Bewegungen die Gesetze der Schwungbewegung, wie sie später Newton genauer begründet, gegeben; und hierin wie in seiner ganzen mechanischen Naturerklärung habe er das bessere Recht vor Platon und Aristoteles, welche die Sterne wieder für lebende Wesen erklärt und in die Naturerklärung die Zweckbegriffe eingemengt hätten.

gelangte. Hier trat nun Sokrates ein und begründete, indem er den grossen und unvergänglichen Gedanken des göttlichen Geistes aufnahm und weiter bildete, einen wesentlichen und bedeutenden Fortschritt über Anaxagoras hinaus. Nicht als ob Sokrates ein Schüler des Anaxagoras gewesen wäre oder doch als ob er von diesem erst den Gedanken des im Universum waltenden göttlichen Geistes empfangen hätte. Vielmehr hatte Sokrates den Gedanken von der Existenz des Einen selbstbewussten Gottes offenbar schon errungen, als er, wenn man Platon's Erzählung im Phädon für geschichtlich gelten lassen will, mit der dort erwähnten Schrift des Anaxagoras bekannt geworden war. Wenn Sokrates im Phädon sagt, er sei erfreut gewesen, als er einmal aus einem Buche, angeblich von Anaxagoras, gehört habe, dass dieser Philosoph den Geist als Ordner und Ursache von Allem erkannt habe, so ersieht man aus dem Angeführten wie aus dem Nächstfolgenden deutlich, dass Sokrates von diesem Gedanken gar nicht überrascht war, sondern in ihm etwas Bekanntes und Vertrautes begrüsste, und seine Spannung nur der Frage galt, wie und mit welchem Erfolge von Anaxagoras dieser Gedanke zur Erklärung der Welt und zunächst der Naturordnung angewendet worden sein möge. Als er sich in seiner Erwartung wissenschaftlich befriedigender Erklärungen aus jenem Principe, die er von Anaxagoras kaum versucht fand, getäuscht sah, und noch weniger bei den anderen älteren Philosophen befriedigende Aufschlüsse fand, wandte er sich vom Studium der Naturphilosophie ab. Auch kein anderer der früheren Philosophen kann mit nur einiger Sicherheit im eigentlichen Sinne als sein Lehrer bezeichnet werden, und nach Allem, was wir von dem Entwickelungsgange des Sokrates wissen, dürfen wir dem Xenophon vertrauen, wenn er denselben sich selbst als einen philosophischen Autodidakten (*αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας*) bezeichnen lässt [1]), was jedoch keineswegs so verstanden werden darf, als ob Sokrates sich nicht aus Schriften früherer Philosophen in jüngeren Jahren zu unterrichten gesucht hätte. Daran wenigstens kann nicht gezweifelt werden, dass Sokrates sich mit den Lehren der früheren Philosophen bekannt machte. In seiner des Trefflichen viel enthaltenden Schrift: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, S. 7—8, bemerkt Lasaulx mit Recht, dass Sokrates die Schätze der weisen Männer der Vorzeit gelesen und sich also mit allen Wegen der bisherigen Forschungen bekannt gemacht habe. Er stützt sich dabei auf das völlig unverwerfliche Zeugniss des Xeno-

1) Zeller l. c. II, 44. Vgl. 1, 396.

phon, welches auch den scrupulösesten Zweifler befriedigen müsste. In seinen Denkwürdigkeiten lässt nämlich Xenophon den Sokrates ausdrücklich sagen: »*Καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθὸν, ἐκλεγόμεθα, καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἐὰν ἀλλήλοις ὠφέλιμοι γιγνώμεθα.*« Memorab. I, 6, 14. Diese bemerkenswerthe Aeusserung des Sokrates beweist zwar nicht strenge, dass er schon in jungen Jahren und vor seinem Auftreten als Lehrer Aller, die mit ihm verkehren wollten, Schriften der älteren Philosophen gelesen hatte, aber sie beweist, während jenes schon ohnehin wahrscheinlich genug ist, das weit Wichtigere, dass er auch später noch jene Schriften nicht bloss las, sondern auch darauf hin ernstlich prüfte, inwiefern sich davon für die Zwecke seiner eigenen eigenthümlichen Lehrthätigkeit Gebrauch machen lasse. Indem er jene Schriften als Schätze weiser Männer bezeichnete, kann die von Xenophon anderwärts angedeutete Geringschätzung der älteren Philosophen von Seiten des Sokrates doch nicht so stark gewesen sein, wie man bei vielen Neueren in Folge einseitiger Hervorhebung Xenophontischer Mittheilungen angenommen findet. Ohne allen Zweifel wusste Sokrates das achtungswerthe Streben jener Denker und ihre hervorragenden Geisteskräfte wohl zu würdigen, fand nur ihre kosmologischen und naturphilosophischen Untersuchungen zum grössten Theile unsicher und zum Theile widersprechend, zum Theile ausschweifend, und zeigte sich am meisten wegen Vernachlässigung der Ethik und der Erkenntnisstheorie unbefriedigt. Las nun aber Sokrates die Schriften der älteren Philosophen, so mussten ihm gewiss die Schriften der Pythagoreer, des Herakleitos [1]) und des Parmenides am anziehendsten und in-

1) Sollte die Nachricht bei Diogenes Laertius (L. II, 22. IX. 11) Grund haben, und widerlegt ist die Richtigkeit derselben durch Zeller (l. c. II, 44) doch nicht, dass Sokrates gegen Euripides geäussert habe, was er von Herakleitos verstanden habe, sei vortrefflich, und so vertraue er, dass auch das Uebrige vortrefflich sein werde (was freilich nicht gut zu dem Tadel stimmen will, welchen Sokrates nach Xenophon [Memorab. I, 1] über Herakleitos geäussert hat), so läge es nahe genug, anzunehmen, dass Sokrates den Logos (das vernünftige Weltgesetz) des Herakleitos als persönlichen Geist verstanden habe, oder doch durch Nachdenken über diesen Logos zu seiner eigenen Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, denselben als persönlichen Geist zu fassen, hingeleitet worden sei. Hat doch in einer uns nicht fernen Zeit Schleiermacher den Herakleitischen Logos in diesem Sinne gedeutet, welche Deutung Lassalle (Die Philosophie Hera-

teressantesten vor allen anderen gewesen sein, und wenn es daher auch nicht erwiesen werden kann, so ist es doch denkbar, dass sich ihm sein eigenthümlicher Gottesbegriff aus dem Studium der Werke dieser Philosophen entwickelte, noch ehe er die Schrift des Anaxagoras kennen gelernt hatte.

Die mehr populäre Weise seiner Vorträge hatte ihren Grund nicht in geringer Bekanntschaft mit den älteren Philosophen, sondern in seiner Ueberzeugung, dass er seinem ethischen Berufe und Drange gemäss nur auf diese Art seinen Zweck der Bildung seiner bildungsfähigen und bildungslustigen Mitbürger im freien und ungezwungenen Gedankenverkehre mit ihnen erreichen konnte. Er wollte nicht Philosoph für wenige Höhergebildete, sondern philosophischer Menschenbildner für alle Bildungsfähigen sein. Hätte Sokrates eine eigentliche Philosophenschule gründen wollen und gegründet, so würde er sicher seine Lehre strenger und umfassender durchgebildet haben und sie würde uns ohne Zweifel in wissenschaftlicherer Gestalt und in schärfer gezogenen Umrissen überliefert worden sein, als sie uns in Xenophons Berichten vorliegt, die gar nicht direct darauf ausgingen, eine Darstellung seiner Philosophie zu sein, während in den Platonischen Dialogen sehr schwer zu entscheiden ist, wo Sokrates aufhört und Platon anfängt. Gleichwohl kann der Grundcharakter der Sokratischen Philosophie aus den Berichten Xenophons, wenn auch nicht ohne manche zum Theil aus seinen eigenen Mittheilungen sich ergebende Berichtigungen, unter Berücksichtigung des Aristoteles und vorsichtiger Vergleichung Platon's mit ziemlicher Sicherheit erkannt werden.

Denn die Berichtigungen, welche Xenophon gegen einzelne seiner Auffassungen selbst an die Hand gibt, reichen allein keineswegs aus. Müssten wir den Sokrates ganz nur für den Mann halten, wie er bei Xenophon erscheint, so würde man kaum begreifen, wie er für Platon das werden konnte, was er wirklich für ihn geworden ist. Wenn man auch weit davon entfernt ist, alle Züge jener pedantischen Verstandesmässigkeit und Sonderbarkeit, welche ihm Xenophon leiht, als völlig unhistorisch verwerfen zu wollen, so darf, ja muss doch angenommen werden, dass Sokrates Verschiedenen in verschiedenem Maasse die Schätze seines Inneren geoffenbart haben und dass er selbst von Verschiedenen in ver-

kleitos des Dunkeln von Ephesos II, 282) mit Recht nicht gelten lassen will. Warum sollte nicht schon im Alterthume eine ähnliche Deutung möglich gewesen sein? Machte aber Sokrates diese Deutung nicht, so konnte er doch durch Herakleitos auf seine theistische Gotteslehre gebracht worden sein.

schiedenem Maasse angeregt worden sein wird, tiefer aus seinem productiven Geiste zu schöpfen. Darnach ist nicht zu bezweifeln, dass er dem genialsten seiner Schüler, dem Platon, auch die tiefsten und fruchtbarsten Andeutungen und wohl auch in der wissenschaftlichsten Form gegeben haben wird und dass wir daher ein nicht wenig anderes und lichteres Bild von Sokrates und seiner Lehre erhalten haben würden, wenn uns die Unterredungen des Sokrates mit Platon, dergleichen doch unläugbar statt gehabt haben müssen, mit historischer Treue überliefert worden wären. Freilich würde auch dann noch eine nicht geringe Verschiedenheit zwischen dem historischen und dem in den Dialogen idealisirten Sokrates des Platon übrig geblieben, aber es würde uns begreiflich geworden sein, wie der historische Sokrates einen Platon veranlassen konnte, seine eigene Philosophie in solcher Weise, wie geschehen, an die des Sokrates anzuknüpfen und die Vorsehung zu preisen, dass sie ihn in dem Zeitalter des Sokrates habe geboren werden lassen. Zeller (l. c. II, 122 ff.) beschwichtigt zwar mit ausgezeichnetem Scharfsinne die Bedenken, die sich gegen die Xenophontische Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates erhoben haben, er sieht sich aber doch genöthigt einzuräumen, dass derselbe den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig erkannt und dass er dann und wann statt des philosophischen den populären Ausdruck gesetzt habe etc. Aber auch die vollständige Uebereinstimmung seiner Mittheilungen über die Sokratische Philosophie wenigstens mit denen des Platon, soweit sie nicht eigene Zuthaten enthalten, möchten wir nicht einräumen, und namentlich vermisst man die Nachweisung des inneren Zusammenhangs der Ethik mit der Gotteslehre des Sokrates in einem Grade, dass wir uns für berechtigt halten dürfen, die Xenophontischen Mittheilungen sehr mangelhaft und dem Grade der von Sokrates sicher erreichten Ausbildung seiner Lehre nicht entsprechend zu finden.

Sokrates ging in seinem Philosophiren nicht wie seine Vorgänger und selbst noch Anaxagoras von der Natur oder dem Weltall, sondern von dem Selbstbewusstsein, also dem Geistigen im Menschen, welches er von dem Sittlichen nicht trennte, aus. Indem er für das Sittliche das Princip aufsuchte, machte er die Aufstellung von allgemeinen Begriffsbestimmungen zum Gegenstande seines Nachdenkens. Er suchte also das Wesen der untersuchten ethischen Objecte durch Vernunftschlüsse zu erkennen und legte so den Grund zu allem ächt wissenschaftlichen Verfahren durch die Einführung der Induction und der Definition in die Wissen-

schaft [1]). Vom Einzelnen oder Besonderen ausgehend, wie es sich gerade im Wechselgespräche mit Anderen darbieten mochte (nur, wenn er eine Untersuchung selbst eröffnete, ging er von den anerkanntesten Wahrheiten aus, Memorab. IV, 6) führte er es dialektisch hinauf zum Allgemeinen, d. h. zum durch Definition gewonnenen Begriffe, in dessen als des objectiv Wahren Erkenntniss er die Wissenschaft im Unterschiede von der richtigen Meinung und um so gewisser vom Scheinwissen setzte. Sokrates befreite so im Principe den forschenden Geist, wiefern er auf Wissenschaft ausging, von allen ausserhalb der Sache selbst gelegenen Voraussetzungen und erhob daher das denkende Subject zu einer Höhe, welche vor ihm kaum geahnt, nirgends aber klar erkannt war, jedoch nicht, um gleich den Sophisten allen objectiven und absoluten Gehalt im Subjectiven zu verflüchtigen, womit doch nur das Subject selbst sich entgründete und zum nichtigen Spiele der Natur, gleichviel ob blinder Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, herabsetzte, sondern um im Denken den ewigen unvergänglichen Gehalt objectiver (und somit gewiss auch ursprünglicher und absoluter) Wahrheit zu bewähren und mit freiem Geiste in der erkannten Wahrheit zu gründen, zu leben, zu wachsen und der Vollkommenheit entgegenzustreben [2]). Die durch die Induction

---

1) Vgl. die bezüglichen Stellen aus Aristoteles, Xenophon, Diogenes Laert. etc. bei Lasaulx in seiner oben erwähnten Schrift S. 27 ff.

2) Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass Sokrates neben seinem Streben nach Erkenntniss aus der Vernunft dem Glauben ein um so weiteres Gebiet einräumte (Xenoph. Memorab. I, 1, 2—10), je enger ihm im Verhältnisse zu der Unermesslichkeit des Wissenswürdigen, wenigstens für die damals erreichte Entwickelungsstufe, die Grenzen ganz gewisser Erkenntniss gezogen schienen. Räumte er aber dem Glauben so Vieles ein, so hing er begreiflicherweise von dieser Seite mit dem Glauben seines Volks, seiner Vaterstadt und seiner Mitbürger tief und in einer Weise zusammen, die, besonders da er überall auf Läuterung dieses Götterglaubens drang, seinem Gemüthe zwar unter den obwaltenden Verhältnissen in der Hauptsache zur Ehre gereicht, die ihn aber mehr oder minder in inneren Widerspruch mit seiner Philosophie bringen und ihn in der folgerichtigen und kühneren Entwickelung seiner wissenschaftlichen Principien hemmen musste. Doch ist es ganz irrig, wenn man meint, dass sein Götterglaube im Widerspruche mit seinem Monotheismus gestanden habe, was bei ihm so wenig als bei Platon der Fall war. Die Götter galten ihm als dem höchsten Gotte untergeordnet. Tiefere Schatten zum Lichtbilde der grossen Gestalt des Sokrates springen uns in die Augen, wenn wir einen Blick darauf werfen, wie er zwar den Unsitten seiner Zeit und Umgebung kräftig widerstand, aber doch nur in einer Weise, welche

(in welcher die Deduction eingeschlossen war) festgestellten ethischen Begriffe konnten ihm aber unmöglich ganz beziehungslos ausser einander liegen bleiben, sondern vermöge derselben fortgesetzten, nun auf die gewonnenen ethischen Begriffe selbst angewandten Induction erhob er sich zu dem höchsten Gedanken alles Ethischen, dem Begriffe des Guten, als dessen besondere Bestimmungen ihm die ethischen Begriffe nur erscheinen konnten [1]). Das ethisch Gute war ihm aber nur denkbar in einem wahren Wissens fähigen Wesen und nur da und insoweit war ihm im Menschen das ethisch Gute verwirklicht, wo und inwieweit das bezügliche wahre Wissen erreicht oder verwirklicht war [2]). Gleichwie ihm nun im Menschen das ethische und das wissenschaftliche Streben, somit das Wissen und die Tugend eins war, so konnte er auch das Gute selbst, das höchste oder absolute Gute, nicht ausserhalb des Wissens, wie das Wissen nicht ausserhalb des Guten setzen. Er blieb nicht bei dem abstracten Begriffe eines höchsten Guten und eines höchsten Wissens stehen, sondern fand diese Begriffe nur gesichert und gegründet in der Anerkennung der Wesenhaftigkeit des höchsten Guten und des höchsten Wissens, als deren Einheit ihm der alleinige lebendige Gott erschien [3]). Das des

uns vom Standpunkte der christlichen Ethik aus nicht befriedigen kann, ja nicht selten unser sittliches Gefühl tief verletzt und beleidigt. (Xenoph. Memorab. I, 3, 8—15. II, 2, 1—5. II, 6, 35. III, 1, 6. III, 11, 1—18. IV, 2, 15. IV, 4, 22—24. Symp. 4 sq). Wenn auch einerseits die mannhafte, überzeugungstreue Geradheit und Offenheit bei aller Urbanität in das vortheilhafteste Licht tritt, so berührt uns doch andererseits peinlich das demuthlose, kalte, stolze, selbstgerechte Selbstlob, welches Sokrates sich selbst zu spenden nicht scheut. Memorab. IV, 8. 4—11. Apol. 1—9 u. 15—19 ff.). Saint-Martin (De l'Esprit des choses II, 40; Schubert's Uebersetzung: Vom Geiste und Wesen der Dinge II, 38) glaubt die Bewunderung, welche die Menschen der Standhaftigkeit darbringen, womit Sokrates dem Tode entgegenging und ihn erduldete, etwas herabstimmen zu sollen, indem er im Geiste und Gemüthe des Sokrates das volle Bewusstsein der ernsten Bedeutung des Todes für den Menschen vermisste. Nach dem Maassstabe der christlichen Ethik kann freilich weder Lehre noch Leben und Tod des Sokrates vollkommen befriedigen. Misst man ihn aber nach antikem Maassstabe, so begreift man, dass er als der grösste Charakter des Alterthums gefeiert wurde, und auch vom christlichen Standpunkte aus bleibt ihm ein sehr hoher Rang unter den grossen Menschen der Weltgeschichte gesichert.

1) In diesem Sinne wollte er keine Mehrheit der Tugenden anerkennen, sondern nur eine. Brandis II, 33.

2) Xenoph. Memorab. III, 9, 4—6.

3) Memorab. IV, 3, 13—14. Oeconom. 7, 22—32.

Wissens und des Guten fähige Wesen des Menschen, vollends das unter die Menschen zerstreute nachweisbar wahre Wissen und wirkliche Gute (wenn jenes auch meistens nur als richtiges Vorstellen, dieses als demselben entsprechendes Wollen und Handeln, seltener als wirkliches Erkennen vorkomme) wies ihn zurück auf das Dasein eines höchsten einigen Wesens als der Einheit des vollkommenen Wissens und der vollkommenen Güte, welches zugleich als Urgrund, Urheber und Erhalter aller geistigen Wesen wie der gesammten Natur als allmächtig zu denken unumgänglich war [1]). Dieser vom Ethischen in inniger Einheit mit dem Intellectuellen ausgehende Denkprocess von so vielseitiger Bedeutung war die Wurzel aller späteren ethikotheologischen Beweise für das Dasein Gottes. Aber keineswegs beschränkte sich Sokrates auf diesen ethikotheologischen Beweis, der zugleich die Bedeutung des intellectuellen hatte und den psychologischen und pneumatologischen in sich schloss. Vielmehr war derselbe nur die für unseren Denker charakteristische Seite seines Philosophirens, womit er, um in der Sprache Schelling's zu reden, einen Ruck in der Entwickelung des menschlichen Geistes vollbrachte und ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie beschrieb, ein Fortschritt, welcher von unermesslicher Bedeutung war und zu den folgenreichsten Entdeckungen des menschlichen Geistes führte. Ohne sich mit naturphilosophischen und kosmologischen Untersuchungen selbst weiter zu beschäftigen, indem er von denselben unbefriedigt zurücktrat, und sich nicht viel von ihnen versprach, wenigstens so lange der menschliche Geist sich nicht selber tiefer erfasst hatte [2]), war er doch weit entfernt, das Auge vor den sinnfälligen Erscheinungen der Natur zu verschliessen und sich alles Nachdenkens über dieselben zu enthalten. So weit sich die Natur in ihren Erscheinungen überschauen liess, zeigte sie sich ihm *also* geordnet, dass sie seinem denkenden Geiste weder im Einzelnen noch im Ganzen als das Werk des Zufalls oder einer blinden Nothwendigkeit erscheinen konnte [3]). Dass vor Allem die menschlichen und thie-

---

1) Schon Anaxagoras hatte den allwissenden Geist als das Gute oder, was gleichviel ist, die Güte oder den Allguten erkannt. Der Gottesbegriff des Sokrates kann nicht hinter dem des Anaxagoras zurückgeblieben sein. Dass er ihn vielmehr sogar überflügelte, erweist sich unwiderleglich aus seinem ethischen Standpunkte.

2) Xenoph. Memorab. I, 1, 10—17. IV, 2, 24 ff.

3) Xenoph. Memorab. I, 4, 4—19. Unverkennbar hängen diese Betrachtungen des Sokrates mit den verwandten des Anaxagoras zusammen

rischen Körper, wie die pflanzlichen, in ihrer mannigfaltigen Organisation nach Zwecken gebildet seien, schien ihm völlig unleugbar und schon der Zusammenhang des Organischen mit dem Unorganischen, sowie die unverkennbare Beziehung der Weltkörper und Gestirne zu einander und zu Einem Ganzen, mussten ihm den Gedanken nahe legen, dass der Zweck oder das System der Zwecke das ganze Universum umfassen müsse. Wenn aber das Weltall nach Zwecken geordnet erscheint, so setzt diess ein zwecksetzendes Princip voraus, und dieses zwecksetzende Princip, welches sich, da Bewusst- und Geistloses nicht Zwecke setzen kann, hiemit als selbstbewusstes, wissendes und wollendes, als geistiges Wesen erweiset, kann nur ein schlechthin alleiniges und einziges sein [1]). Sokrates zeigt sich also mit dem teleologischen Beweise für das Dasein Gottes bekannt und vertraut. Der kosmologische Beweis ist offenbar darin mit enthalten, wenn er auch weniger gesondert heraustritt. Wie nun der Mensch und die Natur, das gesammte Weltall, auf Gott zurückweisen, so musste Sokrates einsehen, dass nur von der erreichten Erkenntniss des Daseins und Wesens Gottes aus die gesammte Welt, Geist und Natur, aus den Zwecken der göttlichen Intelligenz begriffen und diese im ganzen All erkannt werden müsse, wenn die Wissenschaft im universellen Sinne zu Stande kommen solle. Wenigstens erkannte Sokrates diese Idee als das Ideal der Wissenschaft [2]) und war schwerlich, was auch Xenophon dagegen sage möge, wenigstens zur Zeit der Akme seiner Geisteskraft, anderer Ansicht, als dass dieses Ideal mehr und mehr der Verwirklichung entgegengehen solle und wirklich entgegengehen werde, wenn es auch erst im jenseitigen ewigen Leben völlig zu erreichen sein möge [3]). So ist bei Sokrates

---

und setzen sie nur fort, indem sie dieselben erweitern und von der ethischen Seite her ergänzen und vertiefen. Vgl. Memorab. IV, 3, 3—18.

1) Xenoph. Memorab. 1, 4, 5, 8, 17.

2) Plato, Phaed. 98.

3) Wenn Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, a, 34 ff.) nachweist, dass mathematische und physische Erkenntniss dem Sokrates nur einen mittelbaren Werth (nämlich zur Förderung der Selbsterkenntniss, worauf Sokrates Alles zurückbezog) haben konnte, so macht er doch zugleich mit Recht geltend, dass er jedenfalls diesen (mittelbaren Werth) anerkannt, sie keineswegs für geringfügig und nur den Lebensbedürfnissen dienstbar oder für schlechthin unerreichbar (auch nicht einmal höhere Grade der Wahrscheinlichkeit gewährend) gehalten habe. Xenophon, zeigt Brandis, gebe diess selber im Widerspruche mit seinen solches besagenden Behauptungen des Sokrates zu erkennen

Wissenschaft, Ethik und Religion in der Wurzel eins [1]). Aechte Wissenschaft führt nothwendig zu ächter Ethik und ächter Religion oder die wahre Wissenschaft ist schon selber die wahre Ethik und wahre Religion, wie diese jene.

Der seiner selbst gewisse und mächtige Eine Gott ist auch aller Dinge und Wesen, somit des Weltalls mächtig. Er ist daher nicht blosser Weltordner und Weltbaumeister, sondern Urheber und Schöpfer der Welt. Sokrates lehrt nicht einen mit der ewigen Gottheit und neben ihr gleich ewigen Weltstoff, den Gott nur erst zur Weltordnung gebildet und gestaltet hätte, sondern Alles, was ist, ist nur durch Gottes Schöpferthätigkeit geworden, dessen unbeschränkte Macht über alle Dinge seine Urheberschaft in Bezug auf dieselben voraussetzt. Hier vorzüglich ist erkennbar, mit

---

(Xenoph. Memorab. I, 1, 11, 13, 16. IV, 7, 36 ff. verglichen mit Memorab. I, 1. IV, 7, 2. IV, 5, 10, I, 6, 14), und noch bestimmter Platon, indem er den Sokrates über die Fehler der früheren Physik, besonders über ihre mechanische Richtung und ihren Mangel an teleologischer Betrachtung sich aussprechen lasse. Die Mathematik scheine er vorzugsweise als allgemeines Bildungsmittel, die Physik vorläufig als Förderungsmittel der Entwickelung des religiösen Bewusstseins und ihre fernere Bearbeitung als Aufgabe späterer Zeiten betrachtet zu haben. Wenn Sokrates im Phädon des Platon den Anaxagoras lobt, dass er den Geist als Urheber der Weltordnung erkannt und aufgestellt habe, ihn aber tadelt, dass er die Welt- und Naturerscheinungen nicht aus den Gedanken und Zwecken des göttlichen Geistes zu begreifen gesucht, sondern sich im Einzelnen meist mit mechanisch-physikalischen Erklärungen — so gut es ging — begnügt habe, so ist es doch evident, dass dem Sokrates das oben im Texte bezeichnete Ideal der Wissenschaft vollkommen klar vorgeschwebt haben muss. An dem Maassstabe dieses Ideals mass er die Leistungen des Anaxagoras und fand sie unendlich weit davon entfernt, zu befriedigen. Die Schwierigkeiten der Verwirklichung jenes Ideals mussten ihm aber nothwendig viel zu gross erscheinen, als dass er sich selbst hätte zutrauen können, sie zu überwinden, und dann war er auch berechtigt, diese Ueberwindung keinem seiner Zeitgenossen zuzutrauen und überhaupt überzeugt zu sein, dass sie — wenn je im irdischen Leben in höherem Maasse — nur nach erfolgter sittlicher Erhebung der forschenden Geister allmälig in kommenden Jahrhunderten oder Jahrtausenden geleistet werden könne, und ganz vollkommene Einsicht wohl überhaupt nur dem Eintritte in das ewige Leben vorbehalten sein werde. Die mehr oder minder vorhanden gewesene Skepsis des Sokrates in Betreff der Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Untersuchungen ist nach allem Anscheine aus der Lehre des Herakleitos vom rastlosen Flusse der Dinge entsprungen oder doch durch sie genährt und bestärkt worden.

1) Wirth, Die Idee Gottes S. 185.

welchem tiefen Genieblicke Sokrates seinen Standpunkt im Selbstbewusstsein nahm und welche reichen Früchte der Erkenntniss schon ihm seine wissenschaftliche Methode reifte, während sie eine noch unendlich reichere Fülle von Erkenntnisskeimen unentwickelt in sich schloss. Mit gewaltiger Willens- und Geisteskraft erhob er sich durch sein tieferes Princip über alle seine Vorgänger und selbst über Anaxagoras, und so tief geht der Grundgedanke seiner Lehre, dass unter seinen Schülern nur Wenige die ganze und volle Bedeutung desselben begriffen haben [1]). Gibt nun auch Sokrates keine Erklärung und Erläuterung über das Wesen Gottes, die göttlichen Eigenschaften und das Wie der Schöpfung, so ist es doch gewiss, dass ihm die gesammte Naturwelt in ihren mannigfaltigen Gestaltungsformen als ein durch Gott gewordenes und damit von ihm selbst unterschiedenes Dasein galt. Nicht weniger ging ihm die gesammte Welt menschlich geistiger Wesen nicht, wie dem Anaxagoras, in dem Allgeiste auf, sondern ihnen ist nach ihm ein besonderes, eigenes, beziehungsweise selbstständiges, freies und unvergängliches Dasein und Leben geworden. Sie nehmen Theil an der Geistigkeit Gottes, ohne darum Theile des göttlichen Geistes zu sein [2]), und wie sie von Gott dazu bestimmt sind, so vermögen sie auch durch fortschreitende Lebensentwickelung im Streben nach wahrer Selbsterkenntniss und Wissenschaft, welche mit dem wahren ethischen und religiösen Leben eins ist, der göttlichen Lebensgemeinschaft in einem ewigen, seligen und vollkommenen Dasein theilhaftig zu werden.

Der geniale Geist Platons konnte sich nicht damit begnügen, den durch Sokrates errungenen Fortschritt in der wissenschaftlichen Begründung der Ethik, von welcher bei demselben alle

---

1) Und vielleicht auch diese, Platon und Aristoteles, nicht ganz. Obgleich nämlich diese grossen Denker die Lehre des Sokrates nicht bloss über die dem Letzteren in vieler Beziehung noch anhaftende Beschränkung weit hinausgeführt, sondern auch zugleich zu weltgeschichtlich bedeutenden universellen Systemen mit genialem Geiste ausgebildet haben, so kann man doch bei manchen Punkten ihrer Lehren fragen, ob sie darin nicht hinter der tiefsinnigen Intention der Sokratischen Grundlehre zurückgeblieben sind. Als Philosophen im engeren Sinne müssen uns Platon und Aristoteles durch ihre unsterblichen Werke grösser erscheinen als Sokrates; als Gründer einer neuen, die Ethik zum Centrum erhebenden Epoche, welche sogar über Platon und Aristoteles in ihren Wirkungen weit hinausgriff und noch jetzt nicht als erschöpft gelten kann, muss dem Sokrates die grössere Bedeutung eingeräumt werden.

2) Memorab. IV, 3, 11 u. 14.

Untersuchungen ausgingen und auf die sie sich zurückbezogen, sich anzueignen, sondern er bildete die Anfänge der Sokratischen Wissenschaftslehre zur alle Grundfragen derselben umfassenden Dialektik (Logik) fort, vertiefte und erweiterte die Sokratische Ethik weit über die Grenzen hinaus, bis zu welchen Sokrates sie ausgebildet hatte, versuchte sie durch eine ideale Staatslehre zu vervollständigen, die Religionsphilosophie tiefer zu begründen und weiter zu entwickeln, bereicherte die Psychologie sehr erheblich, legte den Grund zu einer Sprachphilosophie, wurde der Schöpfer einer tiefsinnigen Kunstphilosophie und leistete in einer das Weltall im Ganzen wie in den besonderen Erscheinungen der unorganischen und der organischen Natur umfassenden Betrachtung für die Naturphilosophie so viel, als sich zu seiner Zeit und in seiner Lebenslage in diesem Gebiete der Forschung überhaupt wohl nur leisten lassen mochte.

Hatte Sokrates vorwiegend sich den ethischen Untersuchungen zugewendet und für Dialektik und Physik, für erstere mehr als für letztere, nur Keime, wiewohl höchst fruchtbare, ausgestreut, so trat in Platon die universelle Natur der Philosophie bestimmter und schärfer und die Philosophie überhaupt ungleich grossartiger hervor. Dieser universelle Sinn Platon's bezeugte sich zugleich durch umfassendes und tief eindringendes Zurückgehen auf alle Entwickelungsstufen der Philosophie der Griechen und durch das geistig gewaltige bewusste Streben, sie alle, von ihren Einseitigkeiten befreit, als Momente der Einen Wahrheit aufzuzeigen.

Platon's Ideenlehre muss als die folgerichtige Fortbildung der Sokratischen Begriffslehre anerkannt werden [1]). Sokrates fand in den durch Induction gewonnenen Allgemeinbegriffen das objectiv Wahre und es war nur richtige Folgerung, wenn Platon diese Welt des objectiv Wahren auf ein absolut Wahres als Inbegriff ewiger und unvergänglicher Wahrheiten zurückführte und in demselben gegründet nachwies [2]). Es ist nicht genau richtig, wenn

1) Wenn Breier l. c. S. 89 ff. die Ideenlehre bereits in des Philosophie des Anaxagoras vorgebildet findet, so muss sie um so mehr noch in der Philosophie des Sokrates vorgebildet gewesen sein.

2) Aristot. Metaph. I, 6, 1—5. *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν· ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ*

Manche sagen, dass Platon die Allgemeinbegriffe des Sokrates zu Ideen hypostasirt habe. Vielmehr unterschied Platon die Begriffe und die Ideen fortwährend, indem ihm die Begriffe nur die im wandelbaren Denken des Menschen gewordenen Gedanken-Abbilder der Ideen waren, welchen er als Bestimmungen des unwandelbaren göttlichen Geistes Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit zuschrieb. Man darf nur überlegen, dass ein objectiv Wahres keinen Halt haben würde, wenn es nicht in einem absolut Wahren gründete, und man darf sich nur fragen, ob das absolut Wahre lediglich im Denken des Menschen seinen Ursprung und Sitz haben könne oder neben und ausser Gott als ein Inbegriff gleichviel ob von Wesenheiten, oder von Formen, die zwar wären, aber erst gedacht würden, wenn Gott oder geschaffene Geister ihre Gedanken auf sie richteten und sie sich zum Bewusstsein brächten, zu bestehen vermöchte, um sich zu überzeugen, dass Sokrates schon implicite gelehrt hatte, was Platon, auf seinen Schultern stehend, explicite mit genialem Geiste in's Licht zu stellen versuchte. Hatte ja doch Sokrates ebenso selbst gelehrt, dass Gott als urgeistiges Wesen und, wenn als denkender Schöpfer der Welt, doch gewiss auch als Urbild der Welt, zu denken sei; und wer könnte in diesem Gedanken den lebenskräftigen Embryo der Platonischen Ideenlehre verkennen? Man schlage sich nur die abstrusen Vorstellungen aus dem Kopfe, wonach aus der Platonischen Lehre das Monstrum entweder eines absoluten Trialismus von Gott, Ideenwelt und Materie, oder der Dualismus, sei es von Gott und Ideenwelt, sei es von Gott und ewiger fix und fertiger, aus und durch sich bestehender Materie, gemacht wird, und man wird in Platon den in genialer Weise weiter entwickelten Sokrates erblicken, wenn man nur nicht vergisst, dass nach individueller Persönlichkeit, Erziehung, Lebensstellung etc. etc. beide Denker bedeutend verschieden waren, auch noch abgesehen von der hohen dichterischen Begabung, welche den Platon vor Sokrates auszeichnete. Wenn Sokrates die Anaxagoreischen Anfänge eines kosmologischen und teleologischen Beweises für das Dasein Gottes weiter entwickelt

---

καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδίας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν.

und durch den ethischen tiefeingreifend bereichert und ergänzt hatte, so gab Platon diesen Beweisen eine speculativere und wissenschaftlichere Bedeutung und näherte sich bereits der Erfassung des ontologischen Beweises. In scheinbarem Widerspruche mit Sokrates, aber im Grunde doch nur in der Consequenz seines Princips gab er zwar zu, dass wir an dem Besonderen des Allgemeinen, an den Erscheinungen der Ideen uns bewusst werden, aber nicht ebenso, dass aus dem Besonderen das Allgemeine, aus den Erscheinungen die Idee abgeleitet und bewährt werde [1]). Er stellte die kühne Behauptung auf, dass sich das Wissen durch sich selber bewähren müsse, indem es in seinem Unterschiede von dem Bewusstsein um ein Veränderliches sich auf Objecte beziehe, in Rücksicht auf welche weder Verwechselung derselben mit einander, noch Verwechselung des Wissens mit dem Nichtwissen, sondern nur Ergreifen oder Verfehlen statt finden könne [2]).

Wenden wir uns von hier aus zu einer näheren Betrachtung der Platonischen Gotteslehre, so ist zunächst auf das oben schon Gesagte zurückzugehen, dass Platon als oberste der Ideen und als unbedingten Grund der Erkenntniss derselben und ihres Seins, des Idealen und Realen, die Idee des Guten setzte [3]), die er zugleich als die Gottheit bezeichnete [4]). Sie ist das schlechthin Voraussetzungslose, keiner ferneren Ableitung Fähige und Bedürftige und hat darum unbedingten Werth, indem sie zugleich allem Anderen erst Werth verleiht [5]). Obgleich die Idee des Guten oder die Gottheit erhabener als Geist und Wesenheit ist, so vermögen wir sie doch nur als Geist zu denken und nur in der Wirksamkeit des Geistes zu fassen. Daher liegt es unzweifelhaft im Geiste der Platonischen Lehre, die Ideen als die besonderen Bestimmtheiten der ewigen Natur des Guten oder der Gottheit [6]) und hiemit nicht, sei es als monadische Wesenheiten [7]), sei es als wesenlose Formen,

1) Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, a, S. 561.

2) Brandis II, a, S. 205.

3) Brandis l. c. S. 259.

4) Brandis l. c. S. 323.

5) Brandis l. c. S. 324.

6) Brandis l. c. S. 325 ff.

7) Hatte schon Deuschle (Die platonische Sprachphilosophie S. 39) bei Platon von einer monadenhaften Trennung des Seienden von einander (der Ideen) gesprochen, so lässt vollends Susemihl (Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie I, 204) die Ideen geradezu sich als für sich seiende Monaden gegenübertreten. Susemihl rügt es zwar als

sondern als die selbsteigenen Erkenntniss-, Willens- und Wesens-Bestimmungen des göttlichen Geistes aufzufassen, womit die Eine Gottheit in der unendlichen Fülle ihrer Ideen sich mit sich selbst

---

eine Einseitigkeit Zeller's, dass er über der Transscendenz der Ideen gegen einander die Immanenz derselben in einander zu übersehen scheine, allein nicht bloss die Auffassung Zeller's, sondern auch die Susemihl's ist zu beanstanden, da auch die letztere die Ideen nicht rein und scharf als Wesensbestimmungen des göttlichen Geistes auffasst. Wären die Ideen Monaden, so könnten sie nicht die Selbsbestimmungen des göttlichen Geistes sein, sondern sie wären dann eine, wenn auch ewig, durch Gott gewordene (geschaffene) Welt von Wesen, sie würden selbst zur gewordenen Welt gehören und die nach ihrem Urbilde durch Gott gewordenen Wesen würden Monaden der Monaden (eine Art secundärer Monaden) sein. Schon die Ueberlegung sollte von solcher seltsamen Ausdeutung zurückhalten oder doch wieder davon abbringen, dass man sich vorstellen müsste, Platon habe den göttlichen Geist sich als in sich leer gedacht und erst erfüllt werdend, wenn er den leeren Blick auf die (nach S. seltsamer Weise doch nur durch ihn vorhandene) Welt der Ideen lenke. Um wie viel gründlicher und tiefer hat sich doch bereits der geistvolle C. Ph. Fischer vor mehr als 25 Jahren über die Platonische Ideenlehre in seiner viel zu wenig beachteten Schrift: De Hellenicae Philosophiae principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem (Tubingae, Fues, 1836), ausgesprochen. Wir begnügen uns, nur auf einige Stellen dieser Schrift zu verweisen: »Postquam Plato cognovit, absolutum omnium rerum principium non meram mundi substantiam, sed per se existens, suique sibi conscium subjectum esse, mundum ad Deum, tanquam omnium rerum veritatem (*μέτρον* de leg. IV, 716. C. D.) vel archetypum ea ratione retulit, ut ideam idearum sive Dei ideam principium cogitaret, cujus effigies Tim. p. 29 c. p. 34 b. mundo ideali tanquam aeterno idearum sive principiorum (specialium) systemate expressa sit. Qui vero sub sensus cadit realis mundus mutationi subjectam aeterni mundi effigiem repraesentat. Ib. 30. c. ib. fin. *ὅδε ὁ κόσμος εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ*. Sed libera animorum culpa factum est, ut hic, qui temporis decursu explicatur, mundus, non verum aeterni exemplaris speciem referat. Confer. praeter alios dialogos Phaedrus et respublica. Universum autem Dei consilium eo spectat, ut mortalium genus toto temporis decursu, omnibusque vitae conditionibus ad aeternas restituatur ideas.« Pag. 35. Vgl. auch die trefflichen Anmerkungen daselbst. — »Aeternum mundi realis exemplar systema est, quae non modo divinae intelligentiae notiones sunt, sed mundum essentialem constituunt, qui a Deo aeterno modo productus et spectatus ab humana mente recordatione *τῶν ὄντων* cognoscitur.« Pap. 37. Dazu die Anmerkung auf derselben Seite: »Aeternas ideas aeterno modo a Deo produci, Plato non potuit non sibi persuadere, quod divina intelligentia neque absoluta neque veri scientia esset, si Deus non *aeterna sua voluntate creatas* rerum et individuorum *substantias* sive essentias ideis tanquam intelligendi formis aeterno modo cognosceret.«

zu Einer Gottwelt zusammenschliesst, die als unendlicher Geistesorganismus, die Einheit in unendliche Mannigfaltigkeit ausbreitend und die unendliche Mannigfaltigkeit in Einheit zusammenfassend, nicht aus Bedürfniss und Armuth, sondern aus überfliessendem Reichthume der Güte, Liebe [1]), Erkenntniss und Weisheit wie der

---

1) In diesem Zufälligkeit wie blinde Nothwendigkeit gleich sehr ausschliessenden Sinne ist es begründet, wenn Brandis (l. c. S. 564) vor der Annahme warnt, die Verbindung von Sein und Werden, von Ideen und Stoff für eine äussere, den Stoff, als Princip des Werdens, für ein dem Sein der Ideen zufällig ... Hinzugekommenes zu halten. In demselben Sinne kann man mit Brandis sagen: »Urbilder ohne Abbilder, Sein ohne Werden, sind (im Sinne Platon's) leere Abstractionen, nicht die durch Wirksamkeit ihre Wirklichkeit bewährenden Ideen.« Die Liebe aber, welche Platon als den Sohn des Ueberflusses (des Betriebs mit H. Müller zu übersetzen beraubt den Gedanken seiner vollen Tiefe) und der Armuth dichterisch feiert, ist das Vermittelnde zwischen Gott und Welt, Urbild und Abbild, Sein und Werden. In diesem Sinne gefasst gewinnt die nachfolgende Stelle aus dem Gastmahle p. 202, D. E. ihre tiefste und principiellste Bedeutung für das System Platon's: »*Τὶ οὖν ἂν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἧκιστά γε. Ἀλλὰ τί μήν; Ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν· ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.*« Kein Forscher hat denselben Grundgedanken tiefer und ergreifender ausgesprochen als Saint-Martin: Lettre à un ami sur la révolution française p. 8. »La nécessité même de l'existence de ces voies innombrables et salutaires n'entraine point l'idée d'une fatalité aveugle et qui nous contraigne, puisque cette nécessité trouve avant elle une loi plus nécessaire encore: celle de l'amour. Car, convenons-en ici avec une ravissante et sainte hardiesse, Dieu, à l'égard de toutes ses créatures, est dans la fatalité de l'amour éternel qui le lie à elles, sans pouvoir se détacher. Mais qu'il y a loin de cette fatalité qui se commande à lui-même, comme étant la propre source de ses affections! qu'il y a loin, dis-je, de cette fatalité fondée sur l'universalité de sa vivante existence qui embrasse tout, à cette fatalité servile et ténébreuse, dont les poëtes et les philosophes ont entaché le Créateur, quand ils n'ont pas su nous offrir la clef des mouvements versalites et involontaires de sa créature! Rien de plus sublime en lui que cette fatalité même, puisque, pour développer parfaitement la profondeur de son amour, il faut qu'elle nous laisse le pouvoir de répondre ou de résister aux avances que ce suprême amour nous fait continuellement, afin que cet amour puisse reposer sur quelque analogie, sur quelque base qui soit libre comme lui, et en même temps, afin que nous sentions la

Macht und Kraft, durch nichts gezwungen und genöthigt und doch nicht zufällig, weil hiemit nur ihr innerstes Wesen bethätigend, enthüllend und offenbarend, ein totales Abbild ihrer in dem Einen Weltall hervorbringt, in welchem alle Formen, Stufen und Grade möglicher bedingter Wesen umfasst sind, der Ewigkeit theilhaft gemachte und vergängliche, göttliche und menschliche, geistige und natürliche, freie und unfreie. Wenn Brandis dieser Auffassung der Ideenlehre, insofern sie sich doch wohl von der seinigen nicht entfernt, nur überwiegende Wahrscheinlichkeit zuschreibt, so wird er zu dieser Fassung durch die ihm nöthig scheinende Vorsicht des Kritikers geleitet, vermöge welcher er glaubt, Platon nichts definitiv und positiv zuschreiben zu dürfen, was sich nicht durch Nachweisung von ganz ausdrücklichen Erklärungen in seinen Dialogen erhärten lasse. Allein wir müssen behaupten, dass die Begründungen und Nachweisungen Platon's über die Ideenlehre weit genug sich entwickelt zeigen, um die bezeichnete Auffassung als im Geiste seiner Lehre gedacht mit Sicherheit geltend machen zu können. Im Uebrigen soll nicht geleugnet werden, dass Platon nicht alle Schwierigkeiten der Ideenlehre gelöst hat, und auch wohl auf dem Standpunkte, den das vorchristliche Bewusstsein der Menschheit einnahm, nicht alle lösen konnte. Nach völlig bestimmten und ausdrücklichen Erklärungen aber hat Platon Gott, das Gute, kosmologisch als letzte wirkende Ursache und teleologisch als unbedingten Endzweck gelehrt. Die letzte oder beziehungsweise die erste wirksame und wirkende Ursache konnte für Platon nicht im Körperlichen liegen, weil, wie er erwiesen zu haben glaubte, das Körperliche als solches oder aus sich nichts zu bewegen vermöge. Wenn die Ursache der Bewegung nicht in dem Körperlichen liegen konnte, so musste Platon sie im Seelischen als dem sich selber Bewegenden suchen, wesshalb er es auch als einen Grundirrthum bezeichnet, anzunehmen, dass das Körperliche früher als die Seele gewesen sei [1]). Seele gilt ihm daher als der Anfang der Entstehung und Bewegung aller Dinge, als die Urkraft

---

dignité de notre existence qui nous permet de prétendre à être librement et volontairement cette base, sur laquelle vienne reposer cette divine et éternelle fatalité, qui fait de Dieu l'être le plus grand, le plus terrible et le plus aimable; parce qu'elle en fait à jamais et sous tous les rapports l'être le plus aimant, le plus vivant et le plus nécessaire.« Vgl. Fr. v. Baader's Sämmtliche Werke XII, 430—431.

1) Plato de legg. X, 892 ff. u. XII, 967.

aller Bewegung [1]), als Ursache aller Dinge [2]), als lenkende und regierende Macht des Weltalls [3]), die den Umlauf aller Himmelskörper insgesammt und den eines jeden insbesondere bewirkt, und, weil mit der göttlichen Kraft der Vernunft ausgestattet (somit Geist seiend), als das vollkommenste und beste Wesen. Die Güte und Vollkommenheit der Einen absoluten, aus und durch sich seienden Seele des Weltalls, der Gottheit (nicht zu vereinerleien mit der geschaffenen oder gewordenen Weltseele), ist ihm Bürge, dass sie, die allweise, für Alles sorgen kann und will, für das Grösste wie für das Kleinste. Indem seine Fürsorge das Ganze umfasst, hat Gott alle Dinge so zusammengeordnet, wie es der Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen zuträglich ist, so dass jeder Theil wirkt und leidet, was ihm nach dem Maasse seines Vermögens gebührt [4]). Der oberste Beherrscher des Weltalls ordnete in Betrachtung, dass alle menschlichen Handlungen aus der Seele entspringen, dass sich viele Tugenden, aber auch viele Laster in ihnen entwickeln, dass Seele und Leib zwar nicht ewig sind, wie die Götter, doch solche Wesen, die niemals vergehen, dass alles Gute in der Seele seiner Natur nach allzeit nützt, das Böse hingegen allzeit schadet, in Betrachtung alles dessen ordnete er jedem einzelnen Theile eine solche Stelle an, die im Ganzen den Sieg der Tugend und die Niederlage des Lasters am meisten erleichterte und beförderte. Nach seiner Einrichtung bekommt also

---

1) Plato de legg. X, 896.

2) Ibid. X, 897.

3) Ibid. X, 898.

4) Bemerkenswerth ist, wie Platon an diese Betrachtung den grossen Gedanken anknüpft, dass jede göttliche und menschliche Seele einen Theil zur Vollkommenheit des Ganzen beizutragen habe und allzeit im Zusammenhange mit dem Ganzen stehe. Denn Alles, was geboren werde, komme um des Ganzen willen in die Welt, damit der Zustand, in dem das Leben des Ganzen beruhe, glückselig sei. Das Ganze sei nicht um des Einzelnen willen, sondern das Einzelne um des Ganzen willen geworden. Der Verwalter aller Dinge, da die Seele allezeit einem Leibe zugeordnet sei, jetzt diesem, dann einem anderen, und ihr Zustand allerlei Veränderungen erleide, versetze die Seelen, wie ein Bretspieler seine Steine, die, deren Charakter sich veredelt habe, an einen besseren, und die, deren Charakter schlimmer geworden, an einen schlimmeren Ort, jede an den, der sich für sie schicke, damit jeder ihr gebührendes Loos zu Theil werde. Der Unweise nur entrüste sich über den Lauf der Welt, weil er nicht verstehe, wie das Beste des Ganzen zugleich für das Ganze und für den Theil (den Einzelnen) passend sei, so weit das allgemeine Sein und Werden es gestatte. (Legg. X, 903).

Alles, was geboren wird, denjenigen Sitz und diejenige Stelle zu seiner Wohnung, die allemal für die Beschaffenheit des Dinges nothwendig ist. Von welcher Beschaffenheit aber einer werde, das zu bewirken überliess er dem freien Willen eines jeden. Denn es kommt auf sein Begehren an, von welcher Weise und Beschaffenheit einer werden wird. In allen beseelten Wesen gehen Veränderungen vor, deren Grund in ihnen selbst liegt, und diesen Veränderungen gemäss erhalten sie ihre Stelle nach der Anordnung und dem Gesetze des Weltalls [1]).

Mit der Sicherheit des Meisters der Dialektik hatte Platon die Widersprüche der Sophisten aufgedeckt und mit gleicher Meisterschaft das herakleitische Extrem der Behauptung eines alles Beharrlichen entbehrenden Werdens wie das eleatische Extrem der Behauptung eines unterschiedslosen, bewegungslosen und veränderungslosen Seienden widerlegt und gezeigt, wie Entstehen und Vergehen der endlichen Dinge, Bewegung, Veränderung, Werden in gewisser Weise als thatsächlich vorhanden anzuerkennen sei, wie dasselbe aber zugleich unausweichlich zurückweise auf ein Ursprungloses, Ewiges, Unwandelbares, welches in vollendeter Weise nur erkannt werde, wenn es als das absolut auf sich

1) Es wird nun weiter der Versetzungen auf dem Erdraume selbst, oder in den Hades, oder in einen ausgezeichneten ganz heiligen Ort gedacht. Dann wird auf höchst merkwürdige Weise fortgefahren: Wer schlechter wird, wandert zu den schlechteren, wer sich bessert, zu den gebesserten Seelen; und der eine wie der andere muss im Leben und in jedem Tode nichts anderes thun und erfahren, als was von Gleichem gegen Gleiche natürlich zu erwarten ist. Gegen dieses Recht wirst weder du, noch wird ein Anderer, wenn ihn das Unglück (der Sünde) traf, jemals sich rühmen können, die Götter überwältigt zu haben; dieses Recht haben die, welche es angeordnet, zur unverbrüchlichsten Ordnung gemacht und vor ihm ist unbedingte Ehrfurcht zu hegen. Denn du wirst seiner Aufsicht niemals entrinnen, wärest du noch so klein, und verkröchest du dich in die Tiefen der Erde oder noch so hoch, und schwängest dich in den Himmel empor: du wirst die gebührende Strafe deiner Thaten erleiden müssen, entweder noch in diesem Leben, oder wann du in den Hades wirst hingefahren, oder an einen anderen noch schrecklicheren Ort versetzt worden sein. Das lasse dir auch in Ansehung Derer gesagt sein, die du gesehen hast durch Frevel und allerlei Ungerechtigkeit aus niedrigen Umständen zu hohem Ansehen emporsteigen, von welchen du desswegen glaubtest, sie seien aus elenden zu glückseligen Menschen geworden, und aus deren Geschichte du dann, als in einem Spiegel, klar zu sehen vermeintest, dass die Götter überall den Menschen keine Rechnung tragen. Du wusstest nämlich ihre endliche Bestimmung nicht, wie dieselbe zum Besten des Ganzen beitragen muss. Legg. X, 904—905. Vgl. ibid, X, 899.

selbst Beruhende, von dem alles Andere bedingt sei, gefasst werde. Er zeigte zugleich, dass dasselbe vermöge seiner Absolutheit und Unendlichkeit zwar erkannt, aber nicht auserkannt, von der menschlichen Vernunft nach seinem unermesslichen Inhalte in der Erkenntniss nicht erschöpft werden könne. Sei dasselbe nun wegen seines unermesslichen Inhaltes nicht absolut adäquat zu bezeichnen, so müsse es doch nothwendig, da es sinnlos wäre, es als vernunftlose und blinde Macht zu denken, als vernünftige Seele, und, weil als die vollkommenste Seele, als selbstständiger Geist gefasst werden [1]).

1) Brandis, Geschichte der Philosophie II, a, 281, 323, 326 ff. 335. Wir gestehen, uns darein nicht finden zu können, wenn Zeller zuerst (Philosophie der Griechen II, 425 ff.) allen Scharfsinn aufbietet, um zu beweisen, die Behauptung, die Ideen seien nichts für sich Seiendes, sondern nur die Gedanken der Gottheit, sei unrichtig, nachher aber (S. 451) doch einräumen muss, Platon rede im Timäus von dem Weltbildner so, dass wir zu einer in sich einstimmigen Vorstellung nur gelangen könnten, wenn wir seine (des Weltbildners, Gottes) Verschiedenheit von den Ideen aufgeben. Hätte Zeller bedacht, dass die Ideen nicht leere, sondern erfüllte, wesenhafte Gedanken der Gottheit im Sinne Platon's sein müssen, so würde er über die sich ihm hier darbietenden Schwierigkeiten hinausgekommen sein. Doch freilich nicht, so lange es ihm zweifelhaft bliebe, dass Platon Gott als persönliches Subject, als sich selbst wissende Vernunft gedacht habe. Wer diess nicht erkennt, der kann bei allem Scharfsinne und bei aller Quellenkunde und Gelehrsamkeit unmöglich eine befriedigende Darstellung der Platonischen Philosophie geben. Hegel ist hier nicht ein Führer zur Wahrheit, sondern zum Irrthum. Zeller erwähnt übrigens in dankenswerther Weise (l. c. 425), dass unsere Auffassung in der Hauptsache schon im Alterthume bei den jüngeren Platonikern Alcinous, Nikomachus etc. und ganz allgemein bei den Neuplatonikern vorhanden war, dass ebenso die gleiche Auffassung der Ideenlehre von den platonisirenden Realisten des Mittelalters geltend gemacht wurde wie auch von vielen (doch wohl den meisten) Neueren, z. B. von Meiners, Stallbaum, Richter, Kühn, Ebben u. A. Es hätten aber noch unzählige Andere genannt werden können. Mit der grössten Evidenz geht die Richtigkeit unserer Auffassung aus den Nachweisungen Munk's in seiner (jedenfalls bemerkenswerthen) Schrift hervor: Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften. Man vergleiche besonders folgende Stellen: S. 210, 251, 256, 302, 304, 328, 429, 431. An letzterer Stelle wird mit Recht gesagt: »Diesem Urbilde nachstreben, das ist, was Platon im Theätet als die Verähnlichung mit Gott so weit als möglich bezeichnet hat. Daher besteht ihm auch nicht mehr die wirkliche Welt aus unvollkommenen Abbildern idealer Urbilder und die Erscheinungen bieten ihm nicht mehr nur dunkle Schattenbilder der Ideen, sondern die einzelnen Gegenstände sind ihm die Offenbarungen derselbst, ausgegangen von der wirksamen Kraft des höchsten Seins,

Der schlechthin auf sich selbst beruhende Geist ist einer und einzig, sich selbst genug und absolut vollkommen, unabhängig, frei, sich selbst wissend und wollend, seiner selbst mächtig, alle Erkenntniss, alle Güte und Liebe, alle Weisheit und alle Macht, in seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit doch vollkommene Thätigkeit, ewig sich selbst und die Unendlichkeit seiner Selbstbestimmungen wirkend und im ewigen harmonischen Zusammenwirken aller seiner immanenten Thätigkeiten und Bestimmungen die vollkommene Schönheit, Ebenmässigkeit und Gleichheit mit sich selbst [1]). In bedürfnissloser Seligkeit erfindet er sich selber gerade vermöge seiner Vollkommenheit, in welcher Erkenntniss, Güte, Liebe und Macht eins sind, das seine Vollkommenheiten bethätigende Bedürfniss, eine von sich selbst unterschiedene Welt des Daseins als totales Abbild seiner selbst hervorzubringen, zu erhalten und zu besitzen. An und für sich absoluter Geist, ist oder wird er im Verhältnisse zu dem von ihm, nach dem ihm inwohnenden Urbilde, geschaffenen Weltall, Weltgeist, König des Universums, welchem er beseelend und begeistend innewohnt, jeder Wesenstufe, ja jedem einzelnen Seelenwesen, in anderer, ihrem jedesmaligen Zustande und Verhalten angemessener, Weise, im All allgegenwärtig, mit nichts vermischt, von nichts beschränkt oder eingeschlossen, Alles durchdringend, Jedem in seiner Weise Leben, Kraft, Bewegungsvermögen mittheilend und erhaltend, Alles leitend, Allem helfend, Alles führend und regierend, wie Alles gerecht richtend, belohnend

---

gleich ruht, in seiner Vollkommenheit beharrt, und wirkend sich bewegt. Dem Unbegrenzten, der todten Materie, die sich unserer Erkenntniss entzieht und daher das wahre Nichtsein ist, gibt, wie es im Philebos hiess, die göttliche Vernunft in der Seele des Zeus die Begrenzung. So haben die im ewigen Flusse begriffenen Dinge Antheil an dem Sein, insofern sie an einem Begriffe Theil haben. Desshalb sind eben die Dinge im Werden; denn das Werden liegt, wie es im Staate heisst, in der Mitte von Sein und Nichtsein. Die gewordene Welt ist so die Offenbarung der Ideen der göttlichen Vernunft, die die menschliche, der göttlichen verwandte Vernunft erkennt, wenn sie die Dinge nicht von ihnen selbst aus, sondern von den ihr ursprünglich einwohnenden Ideen aus betrachtet.« Auf S. 304 wird gezeigt, dass Platon selbst in der Republik ausdrücklich sagt, dass dem Erkennbaren (den Ideen) nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten, sondern auch das Sein und Wesen komme. Was verlangt man denn noch von Platon für deutlichere und bestimmtere Erklärungen?

1) Vgl. Darstellung des Aristotelischen Gottesbegriffes, Vergleichung desselben mit dem Platonischen und Beurtheilung, ob Ersterer den Letzteren übertrage. Von Dr. Fr. v. Reinoehl. S. 47. Diese nicht unverdienstliche Schrift bedarf übrigens mancher Rectificationen.

und bestrafend, sein ewiges Wesen im Walten und Erhalten intellectueller, ethischer und physischer, aus seinem Erkennen und Wollen wie seiner Macht geschöpfter heiliger Gesetze offenbarend und ihren allumfassenden Vollzug sichernd und vollbringend.

Vermöge seiner unbedingten Vollkommenheit konnte Gott nur eine vollkommene Welt als totales Abbild seiner selbst hervorbringen wollen und hervorbringen. Aber die Vollkommenheit der Welt konnte nicht die gleiche Vollkommenheit sein, welche ihm selbst eignet oder die er selbst ist, war und sein wird, sie musste eine andere, für sich selbst zwar mangellose, im Vergleiche mit ihm jedoch niedere, die Vollkommenheit nicht des Urbildes, sondern des Abbildes, sein. Hätte Gott die Welt gleich vollkommen schaffen wollen, wie er selbst ist, so hätte er das Widersinnige wollen müssen, dass durch seine Schöpferthätigkeit ein zweiter Gott, ein zweites Unbedingtes, werde. Dass aber das Unbedingte nicht wieder ein Unbedingtes, sondern nur Bedingtes schaffen kann, liegt eben in seiner eigenen, einzig ihm zukommenden, von ihm unabtrennbaren und unveräusserlichen Unbedingtheit, und ist darum nicht Mangel, sondern Erweis seiner unendlichen Vollkommenheit. Wenn es für Gott absolut unmöglich ist, das Widersinnige zu wollen und zu vollbringen, so ist das nicht Unmacht, sondern Ausdruck und Bewährung seiner unendlichen Vernünftigkeit und Weisheit, seiner Liebe wie seiner Allmacht. Die Macht über die Nichtvernunft und Unvernunft besteht in der Bewährung der Vernunft und auch das Unvernünftige Wollen- und Vollbringen-Können wäre nicht der Triumph, sondern die Aufhebung der Vernunft. »Es ist eine andere Richtigkeit (Wahrheit und Wirklichkeit), die der Sache und die des Bildes. Das Bild kann nicht dasselbe sein mit dem, dessen Bild es ist. Könnte das Bild der Sache in Allem auf alle Weise ähnlich gemacht werden, so würde von keinem von Beiden mehr angegeben werden können, welches es wäre, die Sache oder das Bild. Das Bild wird daher gar nicht einmal alles Einzelne so wiedergeben dürfen, wie das Abzubildende ist, wenn es sein Bild sein soll« [1]). Dass aber das Bild die Vollkommenheit des Bildes erhalte, dessen ist der absolute Geist mächtig und ebendarum hat das Weltall von Gott diese Vollkommenheit erhalten. In diesem Sinne nennt Platon im Timäus das beseelte Welltall einen seligen,

1) Cratyl. 432 b. c. d. *Τοῦ δὲ ποιοῦ τινος καὶ ξυμπάσης εἰκόνος μὴ οὐχ αὕτη ἡ ἡ ὀρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐδὲ τὸ παράπαν δέῃ πάντα ἀποδοῦναι, οἷόν ἐστιν ὁ εἰκάζει, εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι.*

sich selber genugsamen, vollendeten Gott, sofern die ewig gute und ebendarum heilige Gottheit sich in ihm als ihrem vollkommenen Werke abgebildet und ihm bedingte Selbstständigkeit verliehen habe [1]). In diesem Sinne ist für Platon Gott neidlos und entschlossen, die Welt sich selber soviel wie möglich (soviel es die Bedingtheit des Geschaffenen zulässt) zu verähnlichen [2]). Indem Gott, die beste der Ursachen, schlechthin gut und neidlos, allem Geschaffenen die grösstmögliche Aehnlichkeit mit sich zu geben wollen musste, ist die Welt, nach dem ewigen, unveränderlichen, ursprünglichen Urbilde der unendlich vollkommenen Vernunft gebildet, das Schönste des Gewordenen (das Vollkommenste dessen, was durch Gott werden konnte), ein bewegliches Abbild der Ewigkeit. Was das Seiende in aller Ewigkeit ist, das soll die Welt als Abbild desselben die ganze Zeit hindurch geworden sein, sein und werden [3]). Wie das Urbild Eines ist, so musste das Abbild

1) Brandis l. c. S. 348.

2) Brandis l. c. S. 341.

3) Brandis l. c. S. 366. Nur von diesem Punkte aus ist zu erkennen, was Platon unter der Materie verstand, und der Streit über die Bedeutung der Materie zu schlichten. Zeller (Philosophie der Griechen II, 457 ff.) hat mit ausgezeichnetem Scharfsinne gezeigt, dass Platon nicht dualistisch einen ewigen Weltstoff annahm, auch die sinnlichen Dinge nicht auf blossen Schein der subjectiven Vorstellung zurückführte. Wenn er jedoch die Platonische Ableitung des Sinnlichen nicht befriedigend findet, so können wir wohl zugeben, dass allerdings gewisse Mittelglieder fehlen, aber wir müssen bestimmt behaupten, dass Platon das Princip der Lösung jener Schwierigkeiten gleichwohl ausgesprochen hatte und der völligen Lösung des Problems ungleich näher stand als die meisten Späteren und insbesondere auch als Hegel. Keinesfalls können wir in Betracht des Nachgewiesenen einräumen, dass Platon die Natur des Endlichen nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet habe. (Zeller II, 475). Man vergleiche Carl Ph. Fischer De Hellenic. Philos. principiis atque decursu p. 37—42. Susemihl hat in seinem leider noch nicht vollendeten Werke: Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie (im ersten Theile und in der ersten Hälfte des zweiten Theiles) über diesen Lehrpunkt der Platonischen Philosophie eine Reihe tiefgehender Andeutungen und Nachweisungen gegeben, welche bereits viel Licht gewährt haben und wichtige Aufschlüsse von seiner in Aussicht gestellten Erklärung des Timäus erwarten lassen. Wenn Gratry (Ueber die Erkenntniss Gottes, Uebersetzung nach der fünften Originalauflage von Pfahler in Verbindung mit Weizenhofer und Lefflad, II, 355) nicht umhin zu können glaubt, dem Platon die Lehre von einer vorexistirenden Materie zuzuschreiben, so steht diess nicht im besten Einklange mit dem, was er selbst anderwärts in demselben Werke (1, 82, 83) vorbringt. Am letzteren Orte erscheint nach ihm der Platonische Gott

Eines werden. Der einige Gott brachte die einige Welt hervor und der einige König des Weltalls beherrscht alle Sphären des Universums als soviele Provinzen seines einigen Weltreichs. Es ist nicht erst eine endliche oder unendliche Zeit abgelaufen, bevor

---

als Schöpfer der Welt, während er am ersteren nur als Weltbildner vorgestellt wird. Wer sich selbst solche Widersprüche zu Schulden kommen lässt, sollte gegen Andersdenkende etwas weniger freigebig mit den Anklagen auf Sophistik sein, und der Wissenschaft würde überhaupt sicher besser mit der wissenschaftlichen Widerlegung von Irrthümern als mit ketzermeisterischen Anklagen gedient werden. Wie richtig übrigens Gratry das Verhältniss der Ideen zu Gott in Platon's Lehre erkannt hat, erhellt aus einer Stelle seines Werkes, die uns bemerkenswerth genug erscheint, um sie hier mitzutheilen: »... Dass Platon wirklich den wahren Gott und seine Attribute erkannt hat, ... liegt darin, dass seine ganze Doctrin eine Ideenlehre genannt werden kann und dass ihm zufolge die Ideen in Gott sind — Gott selbst sind. Dass dieses der Gedanke Platon's sei, scheint uns trotz aller Widersprüche ganz und gar festzustehen. Thomassin trägt kein Bedenken, ex professo den Satz aufzustellen: »Dass Platon die Ideen in Gott gesetzt hat, ist die einstimmige Meinung der Väter« (Thomass. Dogm. Theol.). Wenn Platon sagt: »Die Ideen sind in dem Lebenden, der der Seiende ist,« so dürfte unseres Bedünkens dieses einzige Wort die ganze Frage abschneiden. Platon behauptet, dass die Welt und Alles, was in ihr ist, in Conformität mit den Ideen gemacht ist. So sagt er im Timäus unumwunden, die Dinge seien so gemacht worden, wie sie sind, auf dass die Welt dem geistig und vollkommen Lebenden so sehr als möglich ähnlich wäre — *ἵνα τοῦ' ὡς ὁμοιότατον ἦ τῷ τελεωτάτῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ* (Tim. 39). — Folglich sind denn nach Platon die Ideen dieser geistig und vollkommen Lebende, d. i. Gott. Er wiederholt das Nämliche an einer anderen Stelle: »auf dass,« sagt er, »die Welt dem absolut Lebenden ähnlich wäre« — *ἵνα τοῦδε .... ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ* (Tim. 31). Im Timäus betrachtet Platon fort und fort das ewige Urbild der Ideen — *δίδιον παράδειγμα* — als das »absolut Lebende, das alles geistig Lebende einschliesst und die höchste und in jeder Beziehung vollkommenste geistige Schönheit ist... Diess heisst... behaupten, dass die Ideen, das ewige Urbild der Welt, nichts anderes als Gott sind. Wenn Platon redet von Gott als dem immerdar Seienden, ... der die Welt hervorbrachte, hinschauend auf das, was immerdar ist, ... d. h. auf das ewige Urbild, auf die Ideen; sagt er da nicht klar, dass Gott, wenn er auf das immerdar Seiende, auf die Ideen hinschaut, nur auf sich selbst, den immerdar Seienden hinschaue?« ... Was hat nun Gratry verhindert, zu der Erkenntniss hindurchzudringen, dass die Behauptung einer präexistirenden, also von Gott unabhängigen und mit ihm gleichewigen Materie in der Philosophie Platon's keine Stelle haben konnte. Platon würde zu einem unverständlichen Räthsel, wenn er nach Sokrates noch einen Dualismus hätte aufstellen können. Selbst Susemihl, der bei Platon den Dualismus

Gott daran dachte, dass er eine Welt schaffen könne, sondern das Bewusstsein und der Gedanke dieses seines Vermögens ist ewig wie er selbst; und wieder hat nicht nach bestimmter oder unbestimmter Zeit Gott den Entschluss gefasst, dieses Vermögen in That überzusetzen, diesen Gedanken zu verwirklichen, sondern von da an, dass Gott ist, und folglich von Ewigkeit her, hat er das Weltall gedacht, gewollt und gewirkt, denkt, will und wirkt es, und wird es in Ewigkeit denken, wollen und wirken. Die Behauptung, dass die Welt einen Anfang gehabt habe, hat nur den Sinn, dass die Welt nicht aus und durch sich selbst bestehe, sondern ihr Dasein nur ein secundäres, durch Gott bedingtes sei und also nur eine abgeleitete Ewigkeit habe. Die Gesammtheit der Naturerscheinungen stammt nicht aus einem neben oder ausser Gott aus sich existirenden Weltstoffe, sondern wie die geistige Welt, nur in anderer Weise, aus Gott. Die Ideenwelt Gottes umfasst das Urbild und die besonderen Urbilder, die Wesenheit und die Wesenheiten der Naturerscheinungen in gleicher Weise wie jene der geistigen Wesen. Die Ideen sind daher das materiale wie das formale Princip auch der Naturwesen. Alles Materielle, durch Ueberführung aus dem Möglichen zum Wirklichen durch Gott geworden, ist Seelenhülle, sei es Hülle der Weltseele, der göttlichen Seelen oder der dem Wechsel der Hüllen (dem Sterben) unterworfenen Seelen. Die Seelen als selbstbewegungsfähige Wesen haben das Vermögen, das Materielle zu bewegen, zu bilden und zu gestalten, und sie bilden und gestalten es nach dem Grade ihrer eigenen Trefflichkeit oder Verdorbenheit und bilden sich daher ihre Leiber in den verschiedenen Regionen des Weltalls auf verschiedene Weise. Es gibt daher göttliche, siderische und (im engeren Sinne) materielle Leiber. Die Seelen können aus der einen Art der Leiblichkeit aus- und in die andere eintreten und wieder zurück.

Sie sind entstanden, aber ewig entstanden, daher seit aller Zeit im Leben und werden alle Zeit im Leben sein. Ihre Zahl, von Ewigkeit geordnet und geschaffen, ist bestimmt, aber für uns unbestimmbar, weder der Vermehrung noch der Verminderung fähig oder unterworfen. Sie sind als mit Selbstbewegungsvermö-

---

nur schlecht verhüllt finden will (l. c. I, 351), sieht sich doch wieder gedrungen, einzuräumen (l. c. I, 361), »da die platonische Materie das Nichts ist, so findet man beim Platon den christlichen Schöpfungsbegriff wieder, nur aber als dauernde Schöpfung gefasst und mit Ausschluss des Weltanfanges.«

gen ausgestattet und darum fähig, Anderes zu bewegen, freie Wesen, des Guten und des Bösen nach freier Wahl fähig und darum ihrem Gewissen und dem höchsten Herrscher des Weltalls verantwortlich, welcher mit heiliger Gerechtigkeit über ihren Geschicken waltet, jedes Böse bestrafend, jedes Gute belohnend, überall durch Strafen Besserung bezweckend, durch Belohnung das Gute fördernd und kräftigend.

Es gibt nur zwei Quellen der Uebel: die Bedingtheit (Endlichkeit) alles Geschaffenen und die von dem Wesen der Seelen unabtrennbare Freiheit als Wahlvermögen des Guten und des Bösen. Aber die aus diesen zwei Quellen entspringenden Uebel sind nur solche beziehungsweise, nicht absolut. Da das Unbedingte nicht ein zweites Unbedingtes schaffen kann, so ist es vernünftig und also besser, dass es Bedingtes schaffe, als dass es überhaupt nicht schaffe, ja es ist das über alle Vergleichung Beste, weil es allein dem Besten der Wesen, dem vollkommen guten göttlichen Geiste, entspricht. Das Uebel der Bedingtheit geschaffener Wesen ist also kein wahres Uebel, sondern das Vortrefflichste dessen, was aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht werden kann, und die Quelle alles Guten, welches der Welt durch Gott, zu Theil wird und welches die vernünftigen Wesen durch das Erkennen und Wollen des Guten, die vernunftlosen durch Vermittelung jener zu erlangen und die ersteren sich und den letzteren zu sichern vermögen. Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Quelle der vermeintlichen oder doch nur beziehungsweise wirklichen Uebel. Eine Welt ohne Seelen wäre gar keine Welt, oder doch keine totale, keine vollkommene. Gott hätte sich durch Schöpfung einer blossen Naturwelt nur in leblosen, gedankenlosen, willenlosen Formen abgebildet. Sein innerstes und tiefstes Wesen, seine Geistigkeit und Persönlichkeit, wäre unabgebildet geblieben. Aber Gott bildet entweder sein tiefstes Wesen und er bildet sich ganz (nach der Totalität seines Wesens) oder er bildet sich gar nicht ab. Entsprang die Welt aus der Güte Gottes, und sie entsprang daraus, so musste sie zugleich als Seelenwelt entspringen, weil Gott nur in Seelen sein tiefstes Wesen abbilden konnte und weil er seine Güte nur in Seelen bethätigen konnte, so wie nur Seelen für seine Güte empfänglich sein und ihrer inne werden und sie geniessen konnten. Seelen aber oder doch die höheren Classen der Seelen sind ihrem Begriffe nach vernünftige und wollende Wesen. Wollte Gott Seelen, so musste er denkfähige und willensfähige Wesen wollen. Denk- und Willensfähigkeit bedingter Wesen ist unabtrennbar von der Möglichkeit des Irrens und Fehlens und folglich

konnte die Wahlfreiheit ihnen nicht entzogen werden. Ist aber die Wahlfreiheit, statt in Wahrheit ein Uebel zu sein, der Ausdruck der Vortrefflichkeit und der Würde bedingter Wesen, die bedingte Nachbildung gleichsam der absoluten Unbedingtheit Gotter oder die abgeleitete Unbedingtheit, wie sie im Bedingten allein sein konnte, die Bedingung freier Gemeinschaft mit Gott, die Quelle möglicher höchster Vortrefflichkeit geschaffener Wesen, sowohl der Seelen als deren Hüllen, so ist sie die bewunderungswürdigste Erfindung des göttlichen Verstandes und der göttlichen Liebe und eine Veranstaltung der göttlichen Weisheit, durch welche das Weltall als solches in die höchste Würde und Vollkommenheit eingesetzt wurde, deren es fähig war. Wollte und schuf Gott Seelen, freie Wesen, so entsprach es seiner Weisheit und Güte, die Möglichkeit und dann auch das Wirklichwerden des Bösen zuzulassen, weil nur unter der Bedingung dieser Zulassung die Existenz freier Wesen, die Entwickelung des Guten in ihnen und freie Verbindung mit Gott möglich war. Weil ohne Seelen und ohne davon untrennbare Zulassung der Möglichkeit und des Wirklichwerdens des Bösen das Weltall weniger vollkommen oder sehr unvollkommen gewesen wäre, darum ist es vollkommener, ja erst recht vollkommen durch die Schöpfung von Seelen und die Zulassung der Möglichkeit des Bösen. Alle denkbare Selbstverderbniss der Seelen und Verderbniss untereinander, wie selbst der ebenso möglichen ihrer Leiber, kann also die Vollkommenheit des Weltalls im Ganzen nicht aufheben, um so weniger, als sie immer nur theilweise und in einzelnen Seelensphären walten können und auch hier durch das Walten der göttlichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Macht beherrscht und ausgeglichen werden. Das Weltall kann daher keine Minderung, aber auch keine Mehrung und Steigerung seiner Vollkommenheit erleiden, so sehr auch Verschlimmerung oder Verbesserung in den einzelnen Seelen und in ganzen Seelensphären eintreten kann. Von Ewigkeit zu Ewigkeit findet in den einzelnen Provinzen des Weltalls hier ein Steigen, dort ein Sinken der Vollkommenheit der einzelnen Seelen und Seelensphären statt, oder kann doch stattfinden vermöge des freien Willens der Seelen und ihres Einflusses auf das Materielle, ohne dass darum das Weltall im Ganzen vollkommener oder unvollkommener würde. Die Idee einer Weltvollendung, die auch eine Vollendung aller einzelnen Seelen und ihrer Hüllen würde, ist Platon's Geiste fremd geblieben, wiewohl er sicher dem Gedanken der Möglichkeit einer solchen vorübergehend nahe war, da er ihn in der Statuirung der Wahlfreiheit und der

Möglichkeit der Erreichung eines seligen Zustandes der einzelnen Seelen implicite mitgesetzt hatte. Es galt ihm als ein ewiges Gesetz der Weltentwickelung, dass in grossen Perioden die Seelen in Leiber wandern müssen, um, wenn sie durch mannigfache Stufen und Grade des Tugendkampfes sich in den überirdischen Ort leibfreien Zustandes (die Inseln der Seligen) erhoben hatten, nach Ablauf bestimmter Zeit auf's Neue in irdische Leiber gekleidet zu werden und so diesen Kreislauf ewig, immer in veränderter Weise, zu wiederholen.

Dieses Weltgesetz hebt aber im Sinne Platon's die Freiheit der Seelen nicht auf, sondern, dass sie wieder in irdische Leiber wandern, ist doch nur zugleich ihre eigene Wahl und Bethätigung ihrer relativen Freiheit. Die oft von ihm angedeutete vollkommene Leiblosigkeit der Seelen in ihren periodischen Vollkommenheitszuständen ist Platon nicht Ernst und hat keinen Grund im wahren Wesen der Platonischen Philosophie. Alle Seelen kleiden sich vielmehr immer in Leiber, aber die Leiber können in verschiedenen Stufen der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vorhanden sein, jenachdem die Seelen selbst vollkommener oder unvollkommener sind oder werden. Die gefallene Seele umkleidet sich mit einem irdischen Leibe, der beziehungsweise ihr Organ, Werkzeug und Kerker ist. Die nichtgefallene oder über den Fall wieder erhobene Seele umkleidet sich mit einem siderischen Leibe, der ihr nicht mehr Kerker, sondern unterworfenes Organ, Werkzeug und Wohnung ist. Der alleinige Weltgeist schafft sich zum Spiegel ein einiges Weltall. Dieses Weltall ist aber die eine Weltseele, welche sich selber als ihre sinnliche Erscheinungsform den einen Weltleib bildet und gestaltet, und die Seelen der Gestirne, die ihre Leiber sind, in sich umfasst, wie diese Gestirnseelen — jede in ihrer Weise — eine Welt von Seelen, deren jede unter dem Einflusse des Weltgeistes, der Weltseele und der Gestirnseele — nach ihren Vollkommenheitsgraden bald siderisch, bald irdisch — sich ihren Leib bildet. Die eine Weltseele ist unter dem Walten des Weltgeistes der König des Weltalls, der höchste der (ewig) gewordenen Götter, welche in wandelloser Vollkommenheit mit Gott vereint nie gefallen sind und nie fallen werden (nicht, weil sie es nie gekonnt hätten und niemals könnten, sondern weil sie nicht wollen) und darum der Verehrung der Menschen würdig sind. Wie die göttlichen Seelen der Gestirne aus der Weltseele stammen und von ihr umfasst sind, ohne ihre relative Selbstständigkeit zu verlieren, so stammen die anderen Seelen aus den Gestirnseelen und sind und leben in ihnen, ohne bloss Theile ihrer

zu sein und eigener Freiheit zu entbehren. Gott ist und lebt ewig im seligen Leben in seiner Ideenwelt und wird ewig im Abbilde im Seelen- oder Geisterreiche des Weltalls und der unter der Herrschaft der Seelen stehenden Naturwelt. Platon's Lehre ist Monadologie und er ist nicht der Vorläufer des Spinoza, sondern des Leibniz.

Wenn auch Spinoza von diesem Verhältnisse vielleicht keine klare Erkenntniss hatte, so war doch offenbar eine scharfe Witterung desselben in ihm rege. Daher die selbstüberschätzende, hochmüthige Geringschätzung, womit er sich verschiedentlich über Platon und Platonische Philosophie ausspricht. Leibniz dagegen musste die Tiefe Platon's richtiger zu würdigen wissen, und so begegnen wir denn auch in seinen Schriften überall dem aufrichtigen Ausdrucke tiefer Verehrung, Hochachtung und Bewunderung des Platonischen Geistes. Schon Leibniz erkannte die Wahrheit dessen, was Trendelenburg neuerlich (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik S. 22 ff.) so richtig dahin ausgedrückt hat, dass es, metaphysisch betrachtet, nur drei wesentlich verschiedene Weltanschauungen geben könne, Demokritismus (physikalische Weltanschauung), Platonismus (teleologische Weltanschauung) und Spinozismus) durchgeführte Indifferenz der wirkenden Ursache und des Zweckes). Trendelenburg erkennt mit Leibniz, dass alle wahre Philosophie Platonismus sein müsse.

XI.

Beleuchtung des Angriff's auf Franz Baader

in Thilo's Schrift:

Die theologisirende Rechts- und Staatslehre etc.

mit Hinweisungen auf Herbart, Drobisch, Taute, Hegel, Michelet, Rosenkranz, Trendelenburg, Ulrici und Fechner.

1861.

Sie meinen: weil die Wissenschaft exact,
So sei Keiner von ihnen vertract.
Goethe.

Die Gesammtausgabe der Schriften Baader's, welche im Jahre 1850 begonnen und im Jahre 1860 vollendet wurde, ist von zahlreichen achtungswerthen Stimmen aus dem Kreise der jetztlebenden Philosophen und Theologen in Deutschland als eine willkommene Erscheinung begrüsst worden. Nicht wenige Stimmen haben über die Bedeutung des Werkes sich in aussergewöhnlich anerkennender Weise ausgesprochen und grosse Hoffnungen für das Gedeihen gründlicher Wissenschaft an diese hervorragende Erscheinung geknüpft. Dass aus dem Heerlager der Materialisten kein Dank für dieses Werk zu gewinnen war, konnte leicht vorausgesehen werden. Dagegen hätte man erwarten können, dass aus dem Kreise der Anhänger Herbart's über das Werk wenigstens eine anständige Sprache werde geführt werden. Diese gerechte Erwartung hat nun wenigstens einer von den Anhängern Herbart's, Christfried Albert Thilo, getäuscht. Wir können unmöglich glauben, dass alle Herbartianer Alles ohne Weiteres unterschreiben werden, was Thilo über Baader vorgebracht hat, wiewohl wir gut genug wissen, dass in der Hauptsache mit den Herbartianern ein

Kampf auf Leben und Tod zu führen ist, wenn den Ideen Baader's Raum verschafft werden soll.

In seiner Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre etc. (Leipz. 1861) im 2ten Cap. des ersten Abschnitts, welches überschrieben ist: Die Unverträglichkeit des Idealismus und der ihm verwandten Denkweisen mit dem Begriffe eines persönlichen Gottes, äussert Thilo S. 96: »Beiläufig mag hier noch zweier diesem Kreise angehörender Philosophen Erwähnung geschehen; nicht um ihrer Bedeutendheit willen, sondern weil ihre Schüler bei der jetzigen Ebbe in der Philosophie es für geeignete Zeit halten, sie als die Inhaber der Wahrheit wieder anzupreisen.« Die beiden gemeinten bezeichnet Thilo dann als Krause und Baader. Es fällt hier vor Allem der unglückliche Versuch auf, glauben machen zu wollen, nicht die Bedeutung der beiden genannten Philosophen, sondern die Anpreisung ihrer Schüler sei der Grund, aus welchem Thilo sich herablässt, sie der Ehre einer polemischen Erwähnung zu würdigen. Ginge die Bedeutung dieser Denker nicht wirklich über das Maass des Gewöhnlichen hinaus, gleichviel hier in welchem Grade, so würde die Anpreisung ihrer Schüler sicher von Thilo nicht berücksichtigt worden sein. Es leidet keinen Zweifel, dass es Thilo wohl bekannt ist, dass beiden Denkern in weitverbreiteten Kreisen in verschiedenem Maasse eine hohe Bedeutung eingeräumt wird, und hauptsächlich darum besorgt er, die Hervorhebung dieser Denker könnte doch wirksamer werden, als es dem Streben der Herbart'schen Schule nach Alleinherrschaft angenehm und zuträglich sein würde. Unbefangene werden sich übrigens leicht davon überzeugen lassen, dass die Schüler Baader's gewiss ebenso auf eine Gesammtausgabe der Werke dieses Denkers Bedacht genommen haben würden, wenn sie anstatt der angeblichen jetzigen Ebbe in der Philosophie [1]) eine

1) Rücksichtlich der angeblichen jetzigen Ebbe in der Philosophie könnte man fragen, wesshalb denn, wenn eine solche eingetreten, die Herbart'sche Schule sie nicht zu heben im Stande ist? Das Gerede von einer solchen Ebbe scheint uns aber nicht gerechtfertigt zu sein. Es lehnt sich dasselbe nur an die Erscheinung, dass seit dem dominirenden Ansehen, welches sich Kant, Fichte, Schelling und Hegel, jeder eine Zeitlang, durch eigenthümliche Zeitverhältnisse zu erringen wussten, keinem andern Philosophen eine solche überwiegende Herrschaft über die Geister zugefallen ist. Daraus ist aber nicht mit Grund zu schliessen, dass die Philosophie rücksichtlich ihrer Leistungen zurückgegangen sei. Wie das vorübergegangene Dominiren der genannten Philosophen kein Beweis für die Haltbarkeit ihrer Lehren war, so ist das Nichtdominiren eines oder des andern der spä-

Springfluth derselben angetroffen hätten, indem die Schriften desselben selbst dann noch einen bedeutenden Werth behaupten würden, wenn auch Philosophen aufgetreten wären, welche Baader an Wissenschaftlichkeit, an Geistestiefe und Wahrheitsgehalt überträfen. Was aber die Zusammenstellung Krause's und Baader's betrifft, so ist zu erinnern, dass bei manchen Berührungspunkten dieser Denker doch eine so weit gehende Verschiedenheit zwischen ihnen statt findet, dass es gänzlich unzulässig ist, sie in der Weise Thilo's in einen Topf zusammenzuwerfen. Es ist die Manie der Herbart'schen Schule, während sie in ihrem System nicht genug spalten und trennen kann, den Unterschieden der ausser ihr liegenden Systeme nur geringe oder doch lange nicht genugsame Aufmerksamkeit zuzuwenden, und, indem sie das Heterogenste in ihrer einseitigen Geringschätzung zusammenwirft, Alles oder doch Vieles in Bausch und Bogen zu verurtheilen. Aus dieser allgemeinen Manie geht die besondere hervor, fast in allen Systemen, die der Lehre Herbart's entgegen stehen, wenn sie nicht handgreiflich geradezu materialistisch sind, Spinozismus zu erblicken.

---

tern Philosophen über alle frühern und gleichzeitigen kein gültiger Beweis ihrer geringern Bedeutung oder geringerer Leistungen. Man muss vielmehr einen Fortschritt der Selbstständigkeit der philosophirenden Geister darin erblicken, dass kein einzelner Philosoph mehr so sehr über alle anderen dominiren konnte. Nur insofern sich die nicht philosophisch producirende Welt der Gelehrten und Gebildeten überhaupt von der lebendigeren Theilnahme an den Bewegungen der Philosophie zu ihrem eigenen Schaden zurückzog, kann mit Grund von einer eingetretenen Ebbe in der Philosophie geredet werden, nicht in Rücksicht der Leistungen der Philosophen selber. Wir wüssten nicht, welche frühere Zeit sich der Wirksamkeit einer so grossen Zahl geistreicher, kenntnissreicher und in aller Kunst der Darstellung erfahrener Philosophen zu erfreuen gehabt hätte, als diejenige, welche seit dem Tode Hegel's abgelaufen ist. Die neuere Literatur der Philosophie ist viel reicher an ausgezeichneten Werken, als diejenigen zuzugeben geneigt sind, welche entweder von einseitigen Parteistandpunkten aus über sie urtheilen, oder sie überhaupt nicht einmal lesen, geschweige studiren. Ehe die freie, selbstständige, überzeugungstreue Uebereinstimmung aller oder doch der grossen Mehrheit der Philosophen in allen Hauptfragen der Philosophie, wenn sie möglich ist, eintreten kann, müssen unvermeidlich verschiedene und selbst entgegengesetzte Standpunkte genommen und durchgebildet werden. Eine äusserliche gedankenschlaffe Uniformirung aller Denkrichtungen oder Schulen oder ein allgemeines der Besonnenheit entbehrendes enthusiastisches Zustimmen zu den Lehren eines noch so genialen Denkers wäre jedenfalls ein ungleich grösseres Uebel als die Vielheit der Richtungen und Schulen nur immer sein kann.

Wären die heil. Apostel Johannes und Paulus nicht durch ihr kirchliches Ansehen gegen solche Vorwürfe geschützt, so würden die Herbartianer sicherlich auch in ihren Lehren Spinozismus entdecken. Ja, insofern sie ungescheut jede Lehre Spinozismus schelten, welche Gott als allein absolutes Wesen verkündigt, werfen sie implicite Christus, dem Herrn, selber Spinozismus vor, was sie nur darum nicht ausdrücklich thun, weil sie den Muth der Consequenz nicht haben und ihrer Lehre durch die Flucht in einen nach ihren Begriffen im Grunde widersinnigen Glauben die Spitze abbrechen.

Indem wir es den Freunden und Schülern Krause's überlassen, ob sie sich durch Thilo's Bemerkungen getroffen, erschüttert oder überwunden finden oder nicht, wollen wir in dem Folgenden lediglich den Angriff Thilo's auf Baader beleuchten.

In einer Anmerkung von netto 45 Zeilen seiner Schrift glaubte sich Thilo hinlänglich über Baader erklären zu können. Damit unsern Lesern nicht das Geringste von dem vorenthalten bleibe, was Thilo gegen Baader vorbringt, theilen wir zunächst die ganze bezügliche Stelle seiner Schrift (S. 97) hier mit:

»Ein wo möglich noch trüberes und verworreneres Gemisch von theistischem Glauben und pantheistischen Philosophemen, von christlicher Demuth und speculativem Hochmuthe, in ziellos umherschweifender und abschreckend geschwätziger Darstellung, wird jetzt von neuem mit ziemlicher Zudringlichkeit in den Schriften Franz Ritters von Baader feilgeboten. Dieser Theosoph steht, allgemein philosophisch betrachtet, auf dem sehr niedrigen Standpunkte, wo man noch gar keine Ahnung von der Nothwendigkeit hat, die widersprechenden Begriffe in widerspruchsfreie umzuwandeln, sondern wo man eben durch das Aussprechen des Widerspruchs tiefe Weisheit zu verkünden glaubt. Seine Philosophie ist daher, wie die Hegel's, dem er verwandt ist, Empirismus, und sie würde insofern allerdings dem Studium zu empfehlen sein, um die widersprechende Beschaffenheit der empirischen Begriffe kennen zu lernen, wenn bei ihm die Widersprüche mit einiger Präcision dargestellt und nicht in das dunkle Laubgewinde des Mysticismus verhüllt wären, und wenn wir nicht bei Hegel eine viel genauere, lehrreichere und vollständigere Darstellung dieser Widersprüche hätten. Für die allgemeine Metaphysik sind daher seine Schriften gänzlich überflüssig; ebenso aber auch für die Religionsphilosophie ins Besondere. Denn abgesehen davon, dass er auch der Meinung anhängt, als ob ein speculatives Wissen von den göttlichen Dingen möglich sei, so macht er nicht

einmal Anstalt, um ein solches speculatives Wissen darzulegen; denn einerseits legt er von vornherein das durch die christliche Offenbarung Gegebene zum Grunde, steht also wider sein Wissen nicht auf dem Gebiete des Wissens, sondern auf dem des positiven Glaubens, andrerseits aber kömmt es bei ihm, namentlich in seiner speculativen Dogmatik, über das Reden vom speculativen Erkennen Gottes, nicht zu diesem Erkennen selbst. Wie sehr es diesem Theosophen an einem Bewusstsein dessen fehlte, was ein speculatives Wissen von Gott bedeute, mag man aus dem Einen Worte desselben erkennen: »Einen Gott wissen heisst, ein mir ewig unbegreifliches, mich begreifendes Sein wissen [1].« Dass aber seine Weisheit nur die Hegel'sche ist, trotzdem, dass er an einzelnen Begriffsbestimmungen Hegel's viel zu tadeln findet, lehrt eine andere Stelle deutlich genug: »Was von der Einheit jedes Lebens oder Lebendigen gilt, dass selbe kein Unmittelbares ist, sondern aus einer Aufhebung und Entäusserung eines unmittelbaren Ersten in Nichteinheit oder Vielheit, und aus und in einer Wiederaufhebung letzterer u. s. w. ent- und besteht, dieses gilt vom Leben des Absoluten par excellence, welches folglich inner dem Kreise des Sichunterscheidens in einzelne Lebensanfänge, des Wiederaufhebens dieses Unterscheidens und Wiederrückkehr zu selben besteht [2].« Deutlicher kann die Nutzlosigkeit des Lebens dieses Absoluten kaum ausgesprochen werden. Wozu aber eine Aufwärmung solcher abgestandener Redensarten dienen soll, vermögen wir nicht einzusehen.« —

Wir müssen einräumen, dass die Schriften Baader's in Rücksicht methodischer Begründung und Entwickelung, sowie in Rücksicht der äusseren Darstellungsweise nicht mustergültig sind und dass sie in diesen Beziehungen nicht bloss hinter den höchsten Anforderungen überhaupt, sondern auch hinter den Leistungen der übrigen grossen Philosophen der neueren Zeit im Ganzen zurückbleiben. Aber es wohnt ihnen in den Grundfragen aller Speculation ein Tiefsinn inne, der sie gleichwohl den Werken jener Philosophen dem Gehalte nach nicht bloss ebenbürtig, sondern auch dem Princip nach überlegen erscheinen lässt; und wenn es eine innere Klarheit gibt, die aus der Consequenz und der Zusammenstimmung der einzelnen Lehren unter einander hervorgeht, so wohnt diese den Baader'schen Schriften für jeden denkenden Ken-

1) Vorlesungen über speculative Dogmatik von F. Baader. 4. Heft. Münster 1836. S. 41.

2) Desselben Fermenta cognitionis. 4. Heft. Berlin 1823. S. 1.

ner des Ganzen in einem höheren Grade ein, als den Werken Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's. Wenn Thilo in den Schriften Baader's neben christlicher Demuth speculativen Hochmuth gefunden haben will, so wird dieser Vorwurf im Munde eines Herbartianers so gut wie nichts zu bedeuten haben, da er sich doch wohl darauf beziehen wird, dass Baader die Möglichkeit der Erkenntniss der übersinnlichen Dinge behauptet und Beiträge zu einer solchen Erkenntniss gegeben zu haben beansprucht. Ist dies der Grund, so trägt Baader sicher nicht schwer an dieser Beschuldigung, da er sie mit einer Reihe der grössten Philosophen theilt. Es könnte aber auch sein, dass die Charakterstärke und Entschiedenheit, womit Baader die Ideen der Religion und seine auf diese bezüglichen Ueberzeugungen vertritt, von Thilo als Hochmuth gedeutet würde, was man ernsthaft bedauern müsste. Baader stellt bekanntlich die Demuth vor Gott so hoch, dass er sie alles Ernstes für eine der Bedingungen des Gelingens tieferer Erkenntniss erklärt, und diejenigen, die ihm hierin widersprechen, dürften schwerlich das Recht haben, ihm Hochmuth zum Vorwurf zu machen. Ziellos umherschweifend kann man die Darstellungsweise Baader's mit Recht nicht nennen. Denn er behält sein jedesmaliges Ziel in jeder seiner Schriften fest im Auge, wenn er auch zwischen dem Anfang und dem Ende dem Zuströmen nicht immer zur Sache gehöriger Gedanken nicht hinlänglich wehrt. Für den ersten Anblick ist Baader's Darstellung allerdings nicht anziehend. Wer aber näher eingeht und sich länger mit seinen Schriften beschäftigt, wird die ergreifende Macht derselben erfahren und zuletzt diese Darstellungsweise vielen andern, die sich leichter und angenehmer lesen, weit vorziehen. Es war aber Thilo vorbehalten, in den Schriften Baaders Geschwätzigkeit zu entdecken. Bisher waren alle Kenner der Baader'schen Schriften der Ansicht, dass dieselben eher an allzu grosser Gedrängtheit und Ueberladung litten. Von Kreuzhage bis C. Ph. Fischer ist unter Allen, die über Baader sich vernehmen liessen, nur Eine Stimme, dass er mit wenigen Sätzen mehr sage, als die Meisten mit ganzen Seiten, dass er mit wenigen Worten eine Fülle von Gedanken in dem Leser anzuregen wisse und dass in Rücksicht der Kürze des Ausdrucks und der Gedankenconcentration nur Wenige, wie z. B. Aristoteles, Scotus Erigena, Hegel, die Vergleichung mit Baader aushalten könnten.

Dass die Baader'schen Schriften den Theismus vertreten, konnte von Thilo unmöglich ganz verkannt werden. Aber er erblickt darin weiter nichts als den theistischen Glauben, spricht

Baader implicite jede wissenschaftliche Begründung des Theismus ab und behauptet sogar, dass er, wo er den wissenschaftlichen Boden zu betreten versuche, in pantheistische Philosopheme gerathe. Diess hat Thilo behauptet, aber so wenig bewiesen, dass er nicht einmal den Versuch eines solchen Beweises angetreten hat. Jeder Kenner seiner Schriften weiss, dass Baader nicht bloss stets sich gegen den Pantheismus ausgesprochen hat, sondern dass er auch den Anspruch erhebt, den Pantheismus mit wissenschaftlichen Gründen widerlegt zu haben. Wer zeigen kann, dass Baader die Widerlegung des Pantheismus nicht wirklich geleistet habe, der zeige es. Wir wollen seine Gründe völlig von vorn prüfen und uns nach bestem Wissen und Gewissen darüber erklären. So lange aber nicht wenigstens ein Versuch zum Beweise der aufgestellten Behauptung vorgelegt wird, bleiben wir bei unserer Ueberzeugung, dass kein theistischer Forscher vor Baader den Pantheismus besser, d. h. mit tieferen Gründen, widerlegt habe, als er.

Die Behauptung Thilo's, Baader stehe, allgemein philosophisch betrachtet, auf dem sehr niedrigen Standpunkte, wo man noch keine Ahnung von der Nothwendigkeit habe, die widersprechenden Begriffe in widerspruchsfreie umzuwandeln, sondern wo man eben durch das Aussprechen des Widerspruchs tiefe Weisheit zu verkünden glaube, ist eben auch nur eine unerwiesene Behauptung. Wir machen uns anheischig, sie sogar nicht bloss als unbeweisbar, sondern als völlig verkehrt zu beweisen. Die von seinen Schülern nachgebetete Behauptung Herbart's, dass die Erfahrungsbegriffe zunächst widersprechend und in widerspruchsfreie Begriffe zu verwandeln seien, ist schon von Trendelenburg, Ulrici und Andern widerlegt worden. Nachdem Trendelenburg schon in seinen Logischen Untersuchungen (I, 142—153) die bemerkte Behauptung Herbart's widerlegt hatte, unterwarf er sie in seinen historischen Beiträgen zur Philosophie (II, 313 ff.) nochmals einer vernichtenden Kritik und führte namentlich die drei Sätze durch: 1) Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche, 2) wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst und 3) wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst. — Wir haben den Beweisen Trendelenburg's nur noch hinzuzufügen: Wären die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen vermeintlich gefundenen Widersprüche wirkliche Widersprüche, so könnten sie überhaupt nicht in wider-

spruchsfreie Begriffe umgewandelt werden. Können sie aber in solche umgewandelt werden (wiewohl dies von Herbart, nach dem Maassstabe seiner eigenen Anforderungen an eine solche Leistung beurtheilt, nicht geschehen ist), so beweist dies, dass sie nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Widersprüche sind. Dass aber dem vorphilosophischen Bewusstsein oder dem Bewusstsein desjenigen, der zu allererst von dem Auffassen der Erscheinungen zum Philosophiren herantritt, Vieles sich zu widersprechen scheint, diese Wahrheit brauchen wir nicht erst von Herbart zu lernen, der sie nicht zuerst gefunden, sondern nur zur Caricatur verzerrt hat [1]). Hieraus ergibt sich leicht, dass der Vorwurf des Empirismus, den Thilo Baader macht, wenigstens aus dem von ihm angegebenen Grunde falsch ist. Dass er aber auch überhaupt falsch ist, ist Jedem einleuchtend, der weiss, dass Baader überall der Erfahrung ihr Recht einräumt und sie nie aus den Augen verliert, aber keineswegs bei ihr sich beruhigt, sondern über sie hinaus zu vernunftnothwendigen Principien vorschreitet, durch welche die Erfahrung nicht verändert, sondern begriffen werden soll. Mit nicht geringerem Scharfsinn als Trendelenburg deckt Ulrici in seiner Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie S. 495 ff. die Widersprüche Herbart's auf. Ulrici's Kritik umfasst die theor. Philos. Herbart's und stürzt sie von Grund aus um. Gleichwohl ist uns nicht einmal der Versuch eines Herbartianer's bekannt geworden, gegen Ulrici das System Herbart's zu retten. Wohl aber hat sich Drobisch, der jedenfalls von keinem Herbartianer an Scharfsinn übertroffen wird, genöthigt gesehen, eine Umbildung des Herbart'schen System's zu versuchen, dessen Halt-

1) Es versteht sich von selbst, dass bei einer Lehre, wie die Herbart's, welche jede Erkenntnissmöglichkeit der übersinnlichen Dinge leugnet, auch die Einsicht nicht anzutreffen ist, dass auch dem in der Philosophie schon Vorgeschrittenen mit jedem Schritte, mit dem er bisher unenthüllte Tiefen berührt, immer wieder neue Scheinwidersprüche entgegentreten, die er zu überwinden hat, wenn er bis zum innersten Grunde, der alle Scheinwidersprüche löst, vordringen will. In diesem oder doch verwandtem Sinne spricht auch Fechner in seiner ungemein geistreichen Abhandlung: Zur Kritik der Grundlagen von Herbart's Metaphysik (in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik N. F. XXXIII. Band S. 70 — 102) von Widersprüchen (nämlich subjectiven oder Scheinwidersprüchen), die in der Entwickelung der Menschheit hervortreten, die Forschung weiter treiben und so immer mehr zur Lösung gebracht würden. In Rücksicht dieser Abhandlung Fechner's könnte man fragen, was die Herbartianer denn Haltbares gegen die scharfe Kritik derselben vorgebracht haben oder vorbringen können?

barkeit freilich auch nicht zugegeben werden kann. Ueberweg in seinem System der Logik S. 199 führt den bezeichneten Irrthum Herbart's auf seine Wurzel zurück und zeigt, in Uebereinstimmung mit unsern Nachweisungen in den Einleitungen zu den Baader'schen Schriften, dass die Extreme der Hegel'schen und der Herbart'schen Logik nur die nach den entgegengesetzten Seiten hingewandten Aeusserungen des nämlichen Grundirrthums sind, nämlich die Verwechselung des contradiktorischen und des conträren Gegensatzes, indem Hegel, was von diesem gilt, auch auf jenen, Herbart, was von jenem, auch auf diesen, überträgt. Ueberweg macht von dieser seiner Nachweisung in demselben Werke S. 214 und 215 eine tiefgehende Anwendung, die zu wichtig ist, um sie hier zu übergehen. Hegel und Herbart, sagt Ueberweg, stellen, wiewohl in entgegengesetzter Weise, beide Arten des Gegensatzes ... auf eine Linie .... Die Einsicht, dass das Auseinandertreten des Indifferenten in (conträre) Gegensätze und deren Vermittelung zu einer höheren Einheit die Form aller Entwickelung im Leben der Natur und des Geistes sei, darf als ein bleibendes Resultat der Schelling'schen und Hegel'schen Speculation angesehen werden (womit Baader einverstanden ist, setzen wir hinzu, wenn der Gegensatz als harmonischer und nicht schon von vornherein als nothwendig disharmonischer und zwiespältig widersprechender wirklich gefasst wird). In diesem Sinne sagt z. B. J. H. Fichte (de princ. contrad. 1840; vgl. Ontol. 1836, S. 159; 165 ff.), während er (p. 25) jene Verwechselung rügt, mit vollem Recht (p. 28): »est enim ubertas rei quaedam, si opposita ad se referre et in se copulare possit,« und Trendelenburg, der in der dialektischen Methode Hegel's die Verwechselung der logischen Negation mit der realen Opposition nachweist (Log. Unters. I, S. 31 ff.), erkennt doch an (Elem. log. Arist. ad §. 9, p. 65 ed. III.): »solet quidem natura, quo majora gignit, eo potentius, quae contraria sunt, complecti.« — Wären die conträren Gegensätze durchaus unvereinbar, so gäbe es keine Mannigfaltigkeit noch Entwicklung, sondern alles würde so sein, wie Parmenides glaubt, dass das Eine allein wahrhaft Seiende sei, und in gemilderter Weise Herbart, dass ein jedes der Vielen sei, nämlich einfach und unveränderlich, unwandelbar beharrend in seiner einfachen Qualität. Wären aber die conträren Gegensätze nicht relativ selbstständig gegeneinander, oder wären gar die contradictorischen Gegensätze vereinbar, so gäbe es keine Einheit noch Beharrung, sondern alles würde sich so verhalten, wie Heraklit und wiederum in gemilderter Weise Hegel glaubt, dass es sich verhalte,

nämlich alles wäre fliessend, ein jedes sich selbst gleich und auch nicht gleich, und nichts durch feste Begriffe bestimmbar. In der That aber besteht beides zumal, Einheit und Vielheit, Beharrung und Wechsel und zwar nicht schlechthin aussereinander.« .... So richtig und tiefgedacht diese Bestimmungen sind, so ist damit doch noch nicht ausgemacht, ob Schleiermacher die Vermittelung zwischen Einheit und Vielheit, Beharrung und Wechsel in völlig befriedigender Weise vollzogen hat, wiewohl man vielleicht einräumen darf, dass er der Lösung des Problems näher kam als Hegel und Herbart. Wir müssen aber dem Lösungsversuche des bemerkten Problems, wie er von Baader ausgegangen ist, grössere Tiefe des geistigen Blickes vindiciren, da er in demselben gleichsehr die Klippe des Pantheismus als die des Deismus zu vermeiden, und wenn man so sagen darf, zu überwinden gewusst hat. Wer Deismus und Pantheismus nicht zugleich überwindet, wer, wie Schleiermacher, am Pantheismus hängen bleibt, kann das bemerkte Problem unmöglich befriedigend gelöst haben.

Wenn Thilo die Philosophie Baader's jener Hegel's verwandt nennt, so beweist er schon hiemit, dass er ihr in seinem Innern eine höhere Bedeutung einzuräumen sich gezwungen findet, als er mit Worten einzugestehen Willens ist. Denn eine mit der Hegel'schen verwandte Philosophie kann jedenfalls, welche Mängel ihr auch anhaften mögen, so unbedeutend nicht sein, als Thilo glauben machen will. Die Hegel'sche Philosophie bleibt jedenfalls eine hervorragende Erscheinung, was schon der Umstand beweist, dass sie selbst nach ihrer durch bedeutende Geisteskräfte herbeigeführten Erschütterung noch in ihren Trümmern von imponirender Nachwirkung ist. Inwiefern und inwieweit übrigens von einer wirklichen Verwandtschaft der Baader'schen mit der Hegel'schen Philosophie gesprochen werden kann, ist eine andere Frage. Man mag sie verwandt nennen, insofern sie beide eine mächtige Geisteskraft offenbaren in dem Streben, das Wesen der Dinge zur Erkenntniss zu bringen [1]), insofern sie beide den Kriticismus für

1) Diese Seite der Verwandtschaft der Hegel'schen und Baader'schen Philosophie hob schon A. Kreuzhage in seinen Mittheilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens (1831) hervor, ohne im mindesten den sonstigen scharfen Gegensatz Baader's gegen Hegel zu verkennen. Im Vorwort dieser seiner Schrift sagt Kreuzhage treffend: »Diese religiöse Philosophie (dass die Baader's darunter zu verstehen sei, geht deutlich aus dem Inhalte der Schrift hervor) erhebt sich theils als Alliirte der Hegel'schen Philosophie in der Festhaltung des Princips, dass nur die wissenschaftliche, denkende Auffassung des Gehalts zur Erkennt-

ein nothwendiges Moment aller Philosophie, nicht aber für die Philosophie selber halten, insofern sie allen geistlosen Systemen, seien sie naturalistisch, materialistisch, hylozoistisch oder selbst monadologisch, sich entgegensetzen und die Einheit des allein absoluten weltschöpferischen und weltbegründenden Princips entgegen der Widersinnigkeit der Behauptung einer Mehrheit und unbestimmbar grossen Vielheit dem Sein nach absoluter Wesen — mit aller Entschiedenheit vertheidigen, und endlich insofern ihre Gedanken in den besonderen Gebieten der Forschung nicht selten sich mehr oder minder begegnen. In wiefern aber nach der Bestimmung des Absoluten und des Bedingten und dem Verhältnisse beider gefragt wird, wie sich diess und alles davon Abhängige in den Lehren Hegel's und Baader's gestalte, wenn also nach Seele und Geist beider Systeme gefragt wird, so muss behauptet werden, dass sie im entschiedensten Gegensatze zu einander stehen. Hegel's Lehre ist pantheistisch, Baader's Lehre ist theistisch und dieser fundamentale Gegensatz greift durch das Ganze der Lehren beider Forscher bis zu den letzten Folgerungen durch, so dass, wenn sie da und dort Gleiches zu sagen scheinen, es doch dem Geiste nach nicht dasselbe ist. Hier gilt in vollem Maasse der Satz: Wenn zwei (von verschiedenen Standpunkten aus) dasselbe sagen, so ist es doch nicht dasselbe. Vom Anfange seiner Schriftstellerthätigkeit an hat Baader den Pantheismus bekämpft und insbesondere hat er sich gegen die Form des Hegel'schen Pantheismus mit der grössten Energie, mit tiefeindringenden Gründen und mit nicht geringem Erfolge ausgesprochen [1]). Baader's metaphysische Forschung überragt an Tiefe der Grundgedanken Alles, was Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel geleistet haben und wo möglich noch mehr werden diese Forscher in der Religionsphilosophie von Baader übertroffen. Die Behauptung Thilo's, für die allgemeine Metaphysik und ebenso für die Religionsphilosophie seien Baader's Schriften gänzlich überflüssig, ist daher nicht bloss falsch, sondern für jeden Kenner geradezu lächerlich. Der Anhänger Herbart's kann natürlich die Behauptung Baader's,

niss der Wahrheit führe, entgegen dem Princip des unwissenschaftlichen Pietismus unserer Zeit; theils tritt sie in gleich strenger Wissenschaftlichkeit als Gegnerin der Hegel'schen Philosophie auf, sofern sie deren Resultate als irreligiös betrachtet, ohne jedoch den Werth der in der Hegel'schen Philosophie gewonnenen Einsichten zu verkennen. Vergl. daselbst S. 200 ff., 248 ff.

1) Man vergleiche unsere Schrift: Baader im Verhältnisse zu Hegel und Schelling. Leipzig, Bethmann. 1850.

dass ein speculatives Wissen von den göttlichen Dingen möglich sei, nur als eine Meinung ansehen. Aber indem er diese »Meinung« bestreitet, verwickelt er sich in dieselben Widersprüche, welche schon Herbart nachgewiesen worden sind [1]). Während Thilo nach Herbart mit Recht für das strenge Wissen widerspruchsfreie Begriffe verlangt, die er aber, wie wir gesehen haben, nicht zu erreichen vermag, und die, wenn er sie auch erreichen könnte und erreichte, uns keine Einsicht in das Wesen der Dinge verschaffen würden, soll für den Glauben an die übersinnlichen Dinge Widerspruchlosigkeit nicht in alle Wege erforderlich sein. Die Gültigkeit der durch die christliche Offenbarung gegebenen Glaubensbegriffe soll nicht in Abrede gestellt werden müssen, obgleich sie von immanenten Widersprüchen behaftet seien und obgleich diese Widersprüche für uns Menschen unmöglich in widerspruchsfreie Begriffe aufgelöst werden könnten [2]). Mit einer solchen Ansicht harmonirt es denn freilich trefflich, wenn uns von Herbart und seinen Schülern zugemuthet wird, einzuräumen, dass die Mehrheit absoluter Wesen keinen Widerspruch enthalte, dass es ein exaktes Wissen sei, dass eine für uns unbestimmbar grosse Zahl von absoluten realen Wesen existire, dass wir aber dennoch zu glauben hätten oder doch ohne Anstand glauben könnten, dass sie alle sammt und sonders von Gott, der absoluten Intelligenz, deren Existenz zwar nicht gewusst werden könne, aber geglaubt werden solle, geschaffen seien [3]).

---

1) Acht philosophische Abhandlungen über Baader und seine Werke. Leipzig, Bethmann. 1857; in der zweiten Abhandlung.

2) Die theologisirende Rechts- und Staatslehre von Thilo S. 108.

3) Wenn Herbart sagt: Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein *), so führt dieser Satz für sich keineswegs auf eine Mehrheit oder Vielheit dem Sein nach absoluter Wesen. Vielheit des Seienden aber anzunehmen, meint Herbart, bleibe völlig unbenommen, weil der Begriff allerdings in nothwendiger Beziehung mit irgend einem Was stehe, dieses Was aber durch den Begriff unbestimmt bleibe **). Wäre dies wahr, so müsste es also unbenommen bleiben, zwei oder mehrere, ja unbestimmbar viele dem Sein nach absolute Seiende oder Wesen anzunehmen. Dies aber ist widersinnig, so widersinnig wie der Polytheismus. Er selbst, der Begriff des Sein, ist nach Herbart weder Eins, noch Vieles, sondern eine Art zu setzen. Was aber das Wesen ist, das ist nothwendig Eins. Das Wesen hat also in sich weder Vielheit, noch Allheit; weder eine Grösse, noch einen Grad; weder Unendlichkeit, noch Vollkommenheit:

---

*) Hauptpunkte der Metaphysik in Herbart's Werken. III, 14.

**) Ib. S. 16.

Der Vorwurf gegen Baader, er stehe wider sein Wissen nicht auf dem Gebiete des Wissens, sondern auf dem des positiven Glaubens erledigt sich durch die Bemerkung, dass Baader nicht den positiven Glauben als solchen für ein speculatives Wissen ausgab, sondern nur nach einem speculativen Wissen strebte, welches im Einklang mit dem positiven Glauben stünde, ohne dadurch dem Rechte der Forschung etwas vergeben zu wollen.

Wenn Thilo untersucht hätte, was Baader ein speculatives Wissen von Gott bedeute und wenn er nicht seinen Herbart'schen Begriff vom Wissen als Maassstab untergelegt hätte, so würde er den Ausspruch Baader's: Einen Gott wissen heisst ein mir ewig unbegreifliches, mich begreifendes Sein wissen, nicht so gänzlich missverstanden, am allerwenigsten aber darin wie in Anderem Hegel'sche Weisheit gefunden haben. Nicht der pantheistische Hegel, wohl aber der theistische Baader konnte die engverbundenen Behauptungen aussprechen, dass Gott als allein absolutes Wesen, als unendlicher Geist oder Persönlichkeit gewusst werden könne und dass Gott, der sich selbst Wissende und Begreifende alle von ihm unterschiedenen, von ihm geschaffenen Wesen wisse und begreife, ohne von den geistigen Wesen hinwieder so gewusst und begriffen werden zu können, wie Gott sich selber weiss und begreift. Daher sagt Baader, dass ein Begriff Gottes als Durchschauen Gottes genommen ein Unbegriff sei. Daher gibt er Kant (und Herbart) zu, dass das Erkenntnissvermögen des Menschen

---

lediglich darum, weil es schlechthin Ist *). Nachdem Herbart in dieser widerspruchvollen Weise die unbestimmbare Vielheit der schlechthin Seienden etablirt und sein Spinnengewebe des Zusammen- und Nichtzusammensein-Könnens, seine Kraftäusserungen der Seienden, welche doch keine Kräfte sind und haben, seine Akte der Selbsterhaltungen, die Störungen voraussetzen, wo doch die Möglichkeit von Störungen absolut undenkbar ist, entwickelt hat und anderes Unsinniges mehr, erklärt er gegen Ende im offenen Widerspruch mit seiner Behauptung des Unbenommenbleibens, ja der Nothwendigkeit der Annahme vieler schlechthin Seiender mit frommer Miene: »Bleibe nun, was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen **).« Das reime, Wer kann: Die Wesen sind schlechthin, und sind doch erschaffen. Obgleich das Erste exact gewusst wird, so soll das Zweite doch geglaubt werden! Wer kann es Schopenhauer im Angesichte dieser Widersinnigkeiten verargen, wenn er den herben Vorwurf der Querköpfigkeit gegen Herbart schleuderte?

*) Ib. S. 17.

**) Herbart's Werke III, 48.

Schranken unterworfen sei, und behauptet nur, dass Kant (und Herbart) diese Schranken zu enge gezogen hätten. Allerdings kann auch der Persönlichkeitspantheist, d. h. derjenige Pantheist, welcher Gott zwar als Persönlichkeit anerkennt, die bedingten Wesen aber nicht als Geschöpfe, sondern als Modificationen oder Selbstentfaltungen Gottes ansieht, sagen: Einen Gott wissen heisst ein mir ewig unbegreifliches, mich begreifendes Sein wissen. Allein dass Baader diese Lehre verwirft, hat er in vielen Stellen seiner Schriften zur Genüge ausgesprochen. Hegel aber hat als idealistischer Pantheist, dem Gott zwar der absolute Geist, aber nur im Sinne der Geistigkeit in allen endlichen Geistern, bewusst und persönlich nur in den endlichen Geistern ist, die Unbegreiflichkeit oder richtiger die Ueberbegreiflichkeit Gottes nicht anerkannt, sondern ein absolut begreifendes Wissen von Gott gelehrt und es kann nur auf bodenloser Unkunde oder befangener Missdeutung beruhen, wenn Thilo in Baader's von Allem Pantheismus himmelweit verschiedenen Lehren nur Hegel oder doch nur eine Variation Hegel'scher Lehren gefunden zu haben meint. In dieser Verblendung missdeutet Thilo denn auch die am Schlusse seiner Anmerkung aus den Fermentis cognitionis angeführte Stelle, als ob sie im Sinne des Hegel'schen Pantheismus zu verstehen sei, während sie nichts anders ausdrücken will, als die überweltlich innere Lebendigkeit des göttlichen Geistes, welche gleichweit entfernt ist von der Leblosigkeit und todten Unveränderlichkeit der göttlichen Substanz des Spinoza, als von der Verwickelung in die Unruhe und den Widerspruch zeitlicher Selbstentwickelung, wie Schelling und Hegel mit unglaublich kurzsichtiger Verleugnung und Preisgebung der überweltlichen Vollkommenheit und Unwandelbarkeit Gottes gelehrt haben. Diese tiefsinnige und erhabene Lehre Baader's von der Lebendigkeit in der Unwandelbarkeit und von der Unwandelbarkeit in der Lebendigkeit Gottes wird nun von Thilo, der darin nichts als Empirismus und Widerspruch zu entdecken vermag, so wenig verstanden, dass er Baader auf das Haupt geschlagen zu haben glaubt, wenn er mit seltsamer Emphase ausruft: »Deutlicher kann die Nutzlosigkeit des Lebens dieses Absoluten kaum ausgesprochen werden.« Man könnte sich fast freuen, von Thilo eingeräumt zu sehen, dass bei Baader doch wenigstens etwas deutlich ausgesprochen sei, wenn man nur begriffe, was in dieser ganzen Frage die Nutzlosigkeit oder auch die, wie es scheint, von Thilo verlangte und vermisste Nützlichkeit zu schaffen haben soll. Eine Nützlichkeit des Lebens des Absoluten zu verlangen, scheint doch die seltsamste Grille zu sein. Thilo hat dabei aber

auch nicht im Geringsten überlegt, dass man mit ganz anderm Rechte sagen könnte: Deutlicher kann die Nutzlosigkeit der von Herbart (und Thilo) angenommenen oder erschlossenen Realen kaum ausgesprochen werden, als indem er behauptet, jedes der Vielen sei einfach und unveränderlich, unwandelbar beharrend in seiner einfachen Qualität, die uns übrigens nach ihrem Wesen oder Inhalt ewig unbekannt bleibt. Mehr Unsinn lässt sich kaum in wenige Worte zusammenhäufen, als in dieser Behauptung Herbart's enthalten ist[1]). Und diese widersinnvolle Behauptung wird zu einem ganzen System der Philosophie ausgesponnen, mit welchem die verblendeten Schüler alle andern Systeme zu überwältigen und im Reiche des Denkens eine völlige Umwälzung herbeizuführen hoffen.

Von allen Schriften Baader's führt Thilo nur die Vorlesungen über die speculative Dogmatik und die Fermenta cognitionis an. Ohne Frage hätte er schon aus diesen beiden Schriften ungemein mehr nicht bloss in Rücksicht des Thatsächlichen der Lehre Baader's lernen können. Dass er noch andere Schriften dieses Forschers gelesen habe, ist kaum glaublich. Von der Gesammtausgabe der Baader'schen Werke scheint er wohl gehört zu haben; dass er aber auch nur einen einzigen Band derselben zu Gesicht bekommen, geschweige alle 15 sammt dem Supplementband als dem 16ten des ganzen Werkes studirt, oder auch nur gelesen hätte, davon ist nicht das leiseste Anzeichen zu entdecken.

Um Missverständnissen vorzubeugen, dürfen wir zu erwähnen nicht unterlassen, dass allerdings auch Baader gegebene, sich aufdrängende Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen kennt. Aber die von Baader gemeinten Widersprüche sind weder logische, noch im Wesen der Dinge selbst unentfernbar gegründete, noch auch durch blosse Denkoperationen entfernbare. Das Denken, welches sie denkt, widerspricht sich durch sie nicht selber, noch widerspricht es durch sie der Natur der Dinge. Wenn ein Denker die Widersprüche denkt, in welchen ein anderer Denker befangen ist

1) Ueberweg sagt daher, einen Theil dieser Widersprüche rügend (System der Logik S. 359 ff.), dass die Herbart'schen Voraussetzungen, wiewohl zur Vermeidung von Widersprüchen aufgestellt, mit innern Widersprüchen behaftet seien, indem Herbart reale Wesen statuire, die unräumlich und doch die substantiellen Elemente des Räumlichen sein sollen, indem die Selbsterhaltung der Realen nur Erhaltung des Vorhandenen sein soll und doch auch Begründung eines Neuen, welches sogar nach Aufhebung der Störung als psychisches Element beharren und zu andern Selbsterhaltungen in mannigfache Beziehungen treten soll.

oder in welchen sich der grosse Haufen der Menschen herumtreibt, so widerspricht er sich darum und damit nicht selber und wenn es in der Natur Widerstreite gibt (nicht Widersprüche, denn die Natur spricht nicht, weil sie nicht denkt), die nicht harmonische Einklänge, sondern feindliche, zerstörende Conflicte sind oder zur Folge haben, so tritt der Denker, der sie denkt wie sie sind oder erscheinen, nicht damit in Widerstreit mit sich oder mit seinen eigenen Gedanken. Die Ausartung des Menschen durch Missbrauch seiner Freiheitskraft hat nach Baader Zwiespalt und Widerspruch in die menschliche Geisteswelt gebracht und die Menschheit hat die Natur in Mitleidenschaft gezogen, wodurch Conflicte, Leiden, Zerstörung auch in die Natur gekommen sind. Diese faktischen Widersprüche und Widerstreite können, da sie nicht nothwendig sind, wiewohl ihre Wirklichkeit ihre Möglichkeit erweiset, und sollen, da der Imperativ des göttlichen idealen Weltgesetzes der Vollkommenheit aller geschaffenen Wesen, eines jeden in seiner Weise, unaufheblich ist, in Einklang, Harmonie, friedliche Ausgleichung umgewandelt werden, was aber nur durch totale Wiedereinartung des Geistes und der Natur in Gott und sein heiliges Weltgesetz geschehen kann. Wie die Menschwerdung Gottes bei Baader mit dieser Lehre zusammenhängt, ist jedem Kenner der Baader'schen Werke bekannt. In dieser Lehre Baader's ganz besonders liegt der tiefere Grund der Abneigung gegen ihn, in ihr der Grund, wesshalb die Anerkennung seiner grossen Leistungen unendlich weit hinter seinem wahren Verdienste zurückbleibt. Dieser Punkt kann nicht scharf genug in das Auge gefasst werden. Lehrt Baader hier Wahrheit, so erscheinen unsere grössten Philosophen weit hinter ihm zurückgeblieben. Sollte er hier aber irren, so könnte es nicht ein unbedeutender, sondern es müsste ein ganz ungeheurer Irrthum sein, in dem er befangen gewesen wäre, aber keinesfalls ein Irrthum, in welchen ein flaches Gemüth und ein mittelmässiger Kopf fallen könnte.

Die streng wissenschaftliche, allseitige und erschöpfende Entscheidung über diese Lehre und die befriedigende Durchführung dieser Entscheidung würde die grösste geistige Kraft erfordern und es ist allerdings fraglich, ob unsere Zeit eine solche geistige Kraft besitzt. Doch ist es bemerkenswerth, dass sich Schelling der in Frage stehenden Lehre Baader's nicht unbedeutend genähert hat und dass selbst aus den beiden Heerlagern der zu unserer Zeit am meisten antagonistisch sich gegenüberstehenden philosophischen Schulen Hegel's und Herbart's einerseits Michelet in seinem Werke: Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes,

andererseits Taute in seiner Religionsphilosophie Anklängen an die bemerkte Baader'sche Lehre nicht entgehen konnten. Freilich geschah dies von jedem von beiden in himmelweit verschiedener Weise und so, dass beide zugleich von Baader noch ausserordentlich entfernt bleiben. Gleichwohl sagen wir nicht zuviel, wenn wir gewisse Aeusserungen beider Denker als Anklänge an Baader bezeichnen.

Was die Widersprüche Herbart's betrifft, so sind sie nach unserem Ermessen auch von Cornelius nicht entfernt worden, in seiner Abhandlung: Die Reform der Metaphysik im 3. Hefte der Zeitschrift für exacte Philosophie. Den Hauptpunkt in Herbart's Metaphysik, die Absolutheit der erschlossenen Realen zu beweisen, ist so wenig gelungen, dass sie schliesslich beinahe wie aufgegeben erscheint. Ebenso wenig ist gelungen die absolute Einfachheit der angenommenen Realen zu beweisen und wo möglich noch weniger, dass, wenn die Realen absolut einfach wären, gleichwohl ein wirkliches Geschehen möglich sein würde, geschweige nothwendig. Besondere Aufmerksamkeit verdient, was Cornelius am Schlusse seines Artikels (l. c. S. 291) in folgenden Worten sagt: »Schliesslich sei noch bemerkt, dass wir bei der Hinweisung auf die verschiedenen Formen des Gegebenen absichtlich von gewissen Zweckformen, welche manche Erscheinungen, insbesondere die der organischen Natur, darbieten, abgesehen haben. Diese Zweckformen deuten auf etwas Anderes hin, als auf blosse Reale und deren Kräfte, nämlich auf ein höheres Princip, das bei Bildung der gegebenen Natur auf irgend eine Weise wirksam gewesen sein mag. Der Gedanke der Zweckmässigkeit ist indess nicht lediglich auf das Bereich der organischen Natur zu beschränken, sondern auch das Unorganische ist sehr wohl einer Deutung in diesem Sinne fähig. Die Natur, wie sie uns gegeben vorliegt, lässt sich auf eine ungezwungene Weise als ein Geschaffenes denken, und man kann sich dabei sogar dem Gedanken hingeben, ob nicht die Realen selbst, wenn sie auch in Rücksicht auf die gegebene Natur als etwas Absolutes aufzufassen sind, doch in anderer Beziehung als ein Geschaffenes gedacht werden müssen, zumal wenn man bedenkt, dass in Hinsicht auf die Beschaffenheit der vorhandenen Welt das numerische Verhältniss der qualitativ verschiedenen Realen nicht als etwas Gleichgültiges angesehen werden darf.«

Die Hohlheit dieser Metaphysik springt hier recht deutlich in die Augen. Welche Exactheit der Wissenschaft, wenn einmal manche Erscheinungen der organischen Natur gewisse Zweckformen darbieten sollen, dann aber auch das Unorganische einer

teleologischen Deutung fähig sein soll. Ist dem so, dann sind eben alle und nicht manche Erscheinungen der Natur einer teleologischen Deutung fähig. Indessen ist es doch mit dieser Teleologie bei Herbart und den Seinen ziemlich schlecht bestellt. Denn erstlich bleiben die durch Deutung gewonnenen Zwecke jedenfalls den Realen ganz äusserlich, da sie, die Realen, sich selbst überlassen, niemals zu einer teleologischen Deutung Anlass darbieten würden, und zweitens bleibt auch diese Deutung eine rein subjective, die Wahrscheinlichkeit nicht überschreitende Sache des Glaubens, welche nach Herbart gänzlich ausserhalb des Gebiets der exacten Wissenschaft liegt. Wir wollen hier nicht untersuchen, wie der Glaube an die Wirksamkeit eines höheren Princips (der göttlichen Intelligenz) bei der Bildung der gegebenen Natur mit der vermeintlich exact erwiesenen absoluten Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen in Einklang zu bringen ist, um so mehr aber sehen wir uns gedrungen, nach der Absolutheit der Realen zu fragen. Von Herbart ist den Realen die Absolutheit zugesprochen und zugleich abgesprochen worden, jedoch nicht so wie bei seinem hier ungeschickten Interpreten Cornelius, bei dem sowohl die Behauptung der Absolutheit als die der Nichtabsolutheit der Realen ganz in das Gebiet des Wissens fällt und der den in der gleichen Behauptung der Gültigkeit beider Sätze hervortretenden Widerspruch mit der Bemerkung beseitigt zu haben glaubt, dass die Realen beziehungsweise als etwas Geschaffenes (Nichtabsolutes) und beziehungsweise als etwas Absolutes aufgefasst werden könnten. Gäbe es auch beziehungsweise Absolutes, welches mit dem abgeleiteten (derivirten) Absoluten zusammenfiele, das Schelling in seiner Freiheitslehre aufgestellt hatte, so wäre es jedenfalls nicht das schlechthin Absolute. Aber Herbart hatte die Realen in ihrer unbestimmten Vielheit für das Wissen als schlechthin dem Sein nach absolut aufgestellt und nur behauptet, dass sie zugleich als nichtabsolut oder geschaffen geglaubt werden könnten. Es ist nur nicht zu begreifen, wie er nicht einsah, dass das Wissen der Absolutheit der Realen den Glauben an ihre Nichtabsolutheit vollkommen ausschloss. Wie ernst aber von ihm die Absolutheit der Realen gemeint war, ergibt sich aus den Aeusserungen Herbart's, dass das Sein über allem Werden erhaben sei [1]), dass die Veränderung als etwas ganz Undenkbares erkannt werde [2]), dem Seienden im Raume eine einfache Stelle, ein

1) Herbart's Werke I, 195.
2) Ib. I, 210.

mathematischer Punkt, zukomme; in der Zeit aber die ganze Ewigkeit [1]), dass dem Realen also die Räumlichkeit an sich gar nicht zukommen könne [2]) und ebensowenig die Zeitlichkeit [3]), dass das eigentliche Was des Realen sich weder mehre noch ändere [4]), dass es für das Seiende gar keinen Wechsel gebe und dass das, was man gleichwohl das wirkliche Geschehen nennen könne, demnach für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen sei [5]). Mit diesen Behauptungen stimmt denn allerdings sehr gut die zusammen, die Metaphysik habe keine andere Bestimmung als die nämlichen Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdringe, denkbar zu machen [6]), sie sei daher die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung [7]). Aus dieser Ansicht folgt 1) dass die Realen, deren Zahl für uns unbestimmbar aber endlich ist, so sein müssen, wie sie sind, gänzlich positiv oder affirmativ, schlechthin einfach, allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich, der Qualität nach unveränderlich. Wenn sie aber unveränderlich sind, so sind sie auch unvergänglich und wenn unvergänglich auch unentstanden. Wäre es aber ein exactes Wissen, dass sie unentstanden seien, so würde es dem dieses Wissenden unmöglich sein, ernsthaft und mit Ueberzeugung zu glauben, dass sie geschaffen seien oder auch nur geschaffen sein könnten.

Dies wird denn auch von Drobisch in seiner Religionsphilosophie S. 114 eingeräumt, wenn er sagt: »Nicht Ein einfaches Seiendes, wohl aber eine unbestimmte Vielheit einfacher Wesen, in einer gewissen näher zu bestimmenden Verbindung (die, wie sich von selbst versteht, nur etwas Formales, aber Objectivgültiges ist, da überhaupt keine Relation, wie doch alle Verbindung ist, real sein kann) wird ohne Widerspruch als Urgrund der Welt gedacht werden können. Man hänge nicht an dem Gedanken, dass es des absolut Nothwendigen nur Eines geben könne. Wenn wir unter dem absolut Nothwendigen das schlechthin Seiende verstehen, so kann und muss die unbedingte Anerkennung, die das absolut Nothwendige charakterisirt, so vielmal in Anwendung

1) Herbart's Werke I, 224.

2) Ib. I. 232.

3) Ib. I, 267.

4) Ib. I, 264.

5) Ib. I, 265. Von dem wirklichen Geschehen unterscheidet H. das scheinbare. Das erste hat an der Zeitlosigkeit der Realen Theil. Herbart's Werke, III, 210.

6) Ib. I, 255.

7) Ib. III, 222.

kommen, als Veranlassung dazu gegeben ist: »Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf Seyn.« Es gibt nicht blos Ein Seiendes, sondern unbestimmt Vieles: dies ist der Satz, den unser neuer Monadismus gegen das ἓν καὶ πᾶν alter und neuer Zeit in Schutz nimmt. Freilich könnte dieser Ausdruck sehr missverstanden werden, wenn man gewohnt ist, bei Urgrund und absolut Nothwendigem gleich an Gott zu denken: denn dann schiene damit nichts Geringeres als eine philosophische Deduction des Polytheismus gegeben zu sein.« Deutlicher und entschiedener könnte wohl die Ueberzeugung von der Undenkbarkeit des Geschaffenseins der Realen nicht ausgesprochen werden. Wenn aber Drobisch seinen Meister und Lehrer also verstund, musste er dann nicht Anstoss an der Aeusserung desselben nehmen: »Bleibe nun, was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen?« Oder verstund Drobisch diese Aeusserung so und verstund er sie mit Recht so, dass Herbart nur sagen wollte, dem Sein nach zwar sind die Realen unerschaffen, aber dies schliesst den Glauben nicht aus, dass die Verbindung, das Zusammen der Realen, in welchen wir sie in der gegebenen Welt finden, von Gott geschaffen sei. Aber kann das wechselnde Zusammen und Nichtzusammen der Realen ihre Substanz genannt werden? und wozu das Wort Schaffen oder Erschaffen, wenn nur von einem Ordnen die Rede sein soll? Doch Drobisch weiss auch hier zu helfen. Er erklärt auf S. 201—203 seiner Religionsphilosophie: »Die Allmacht Gottes muss alles, was möglich ist, erschaffen können; sie aber auch auf die Hervorbringung des schlechthin Widersprechenden, logisch Undenkbaren ausdehnen zu wollen, ist ungereimt. »Auch die Allmacht« — sagt Herbart — kann nicht den viereckigen Cirkel erschaffen; sie ist der geometrischen Nothwendigkeit unterworfen.« Diese nämlich, so fassen wir die Sache auf, ist die Nothwendigkeit unseres Denkens, die bekanntlich Unmöglichkeit des Gegentheils ist. Das Denken würde einen Selbstmord begehen, wenn es unter irgend welchem Vorwande, und wenn es selbst die göttliche Allmacht wäre, das Unmögliche für möglich halten wollte. Wer sich bis zu solchen Ansichten erhoben hat, der steht jenseits der Linie des Philosophirens, der schwebt bereits in den luftigen Regionen der Schwärmerei, ohne festen Boden unter sich und ohne einen Anhaltspunkt über sich zu haben. Der Philosophirende setzt vor Allem voraus und muss voraussetzen, weil, wie schon bemerkt wurde, das Denken an seiner eigenen Gültigkeit nicht zweifeln kann, dass er durch die Ergebnisse seines Denkens über das, was wahrhaft

ist und geschieht, zu entscheiden im Stande sei, und wenn auch hier nicht entschieden werden kann, wie Gott ist, so doch darüber, wie er von uns zu denken ist. Steht nun eine solche Begrenzung des Begriffs der Allmacht fest, so kann sie auch nur schaffen, d. i. werden lassen, was der Entstehung fähig ist, nämlich das mannigfaltige und veränderliche Dasein, nicht aber das einfache und unveränderliche Seiende. Die einfachen Elemente der Dinge, die realen Wesen, die Monaden können nicht geschaffen sein: es liegt in dem Begriffe des einfach Seienden, nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Anderes gesetzt zu sein; das Seiende steht auf seinen eigenen Füssen, es stützt sich nicht auf Anderes; es giebt keine Ursache des Seins, keine Kraft zu sein. Aber wohl zu merken, wir sprechen von den Elementen, von dem einfachen Realen; dass Niemand uns unterschiebe, wir hätten die Unerschaffbarkeit der Materie behauptet! der Materie, die aus solchen Elementen als aus Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Allerdings könnte Materie nach dem, was bei Gelegenheit des kosmologischen Beweises aus der Metaphysik beigebracht worden ist, auch von selbst entstanden sein, und zwar nicht nur todte, sondern auch innerlich belebte; ob die uns aus der Erfahrung bekannte Materie auf diesem Wege entstanden ist oder nicht, wissen wir nicht; dass alle Zweckveranstaltungen, alle Organisation mit der höchsten Wahrscheinlichkeit dem allweisen Welturheber zugeschrieben werden müssen, haben wir bereits erklärt. Die Annahme einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts = Nicht-Etwas ist allerdings Jedem, der mit dem Glauben Denken verbinden will, abgeschnitten; nicht aber die Annahme einer Schöpfung aus dem einfachen Etwas. Eine solche Hervorbringung kann selbst, wenn anders an dem Ausdrucke etwas gelegen ist, eine Schöpfung aus dem relativen Nichts genannt werden: denn die einfachen Elemente, bevor sie Materie bilden, sind unausgedehnt und ohne alle zeitliche Bestimmungen in sich, raum- und zeitlos, ebenso ohne alle Kräfte, also auch noch wirkungslos. Führen wir also nicht nur die Entstehung der Welt und ihrer Geschöpfe aus der Materie, sondern auch die Bildung aller Materie aus den Elementen auf den Willen Gottes zurück, was dem Glauben allerdings gestattet ist, so entstand durch den Willen Gottes aus dem Zeit- und Raumlosen, aus dem Todten, die Raum und Zeit erfüllende, mannichfaltige, veränderliche, lebendige und beseelte Welt.«

Hierauf ist zu entgegnen, dass man, wenn man von Gott nichts wissen kann, nicht einmal wissen kann, dass er ist, auch

nicht wissen kann, dass er allmächtig ist. Man kann es dann höchstens glauben, wenn man was man nach Herbart'schen Grundsätzen für widersprechend und unmöglich halten muss, wirklich noch glauben kann. Dass auch die gewusste oder geglaubte Allmacht den viereckigen Cirkel nicht erschaffen könne, ist zuzugeben, weil dieses Können kein Erweis der Macht, sondern der Unmacht, weil Unvernunft, wäre. Desshalb aber kann noch keineswegs mit Recht gesagt werden, dass Gott der geometrischen Nothwendigkeit unterworfen sei, da er selbst der Urgrund der geometrischen Nothwendigkeit ist, so wenig man sagen kann, dass Gott seiner Vernunft unterworfen sei, da er selbst die Urvernunft ist. Allerdings würde das Denken einen Selbstmord begehen, wenn es das Unmögliche für möglich halten wollte. Aber wie will denn Drobisch darüber entscheiden, was absolut unmöglich, was also Gott möglich und was ihm unmöglich ist, wenn er das exacte Wissen für den Menschen davon, dass, was und wie Gott ist und wirkt, für unmöglich erklärt? Wissen wir nicht, was Gott ist, so wissen wir auch nicht, was Gott möglich ist. Ist doch selbst die Schöpfung aus Nichts im strengsten Verstande von solchen Denkern als nicht unmöglich bezeichnet worden, welche sich davon überzeugt hielten, dass zwar Gott gewusst und erkannt, aber nicht auserkannt d. h. nicht erschöpfend erkannt werden könne. Wenn Drobisch nach Herbart eine Begrenzung des Begriffs der Allmacht Gottes lehrt, welche daraus entspringt, dass es neben oder ausser Gott eine unbestimmbar grosse — wenn auch endliche Zahl von gleichewigen, gleichabsoluten, gleich auf eigenen Füssen stehenden, gleich unwandelbaren und unvergänglichen Realen, Wesen oder Monaden gibt, so ist nichts offenbarer als dass er mit Herbart und dem Schwarm seiner Anhänger die Allmacht Gottes leugnet und Gott, der hiemit für ihn aufhört Weltschöpfer zu sein, zum blossen Weltbaumeister herabsetzt, der nun nicht bloss an der absoluten Existenz jedes der Realen, sondern auch an der Qualität jedes derselben und den Verhältnissen aller untereinander seine Schranken hat, und zwar Schranken, deren Grösse und Umfang gar nicht ermessen werden kann, da uns nach Drobisch und Herbart die Qualität der Realen, so verschieden sie auch sein müssen, ewig unbekannt bleibt. Wenn Drobisch die Erschaffbarkeit der Realen leugnet, so leugnet er implicite auch die Erschaffbarkeit der aus den Realen nach ihm zusammengesetzten Materie. Wer leugnet, dass der Baumeister die Steine, Balken, Fenster, Ziegel etc. hervorgebracht habe, leugnet auch, dass er das [redacted] hervorgebracht habe,

so sehr er ihm den Bauplan sammt dem Bau unbestritten lässt. Wenn Materie, und zwar nicht nur todte, sondern auch innerlich belebte, auch von selbst entstanden sein könnte, so müsste auch die Möglichkeit eingeräumt werden, dass die einfachen Elemente ewig von selbst in Wirksamkeit getreten wären und dann sicher auch die Nothwendigkeit, so dass die einfachen Elemente niemals in einem andern Zustande gewesen sein könnten, als in welchem sie, wie immer, Materie gebildet hätten. Sind ferner die einfachen Elemente an sich ein relatives Nichts, so ist auch Alles, was aus ihnen gebildet wird, ein relatives Nichts, da sie schon alles endliche Sein sind und ihnen durch die Bildung nicht mehr Sein verliehen wird, als sie aus sich schon ewig haben. Sind endlich die einfachen Elemente an sich das Todte, so bleiben sie auch trotz aller Bildung durch Gott, die nur ein äusserliches Arrangement sein könnte, wegen ihrer innern Unveränderlichkeit ewig todt und alles, was man durch Gott an ihnen bewirktes Leben nennen wollte, wäre nur Schein, gespensterhafte Täuschung. Nach Spinoza ist das erscheinende Universum nur ein unendlich vielfach gebrochener Schein der einen todten Substanz, nach Herbart ist dasselbe nur eine Summe von Scheinen, eine Summe von Täuschungen der Summe des ewig Todten. Gott allein wird von Herbart als wahrhaft weil ursprünglich lebendig geglaubt. Aber dieser Glaube kann sich nur hinter dem Rücken des Denkens sein bescheidenes oder vielmehr zaghaftes Dasein sichern. So wie er es wagte vor das Forum des Herbart'schen Denkens zu treten, würde er den Richterspruch der Denkunmöglichkeit auf sich herabziehen. Denn nach Herbart'schen Begriffen gemessen ist Gott der Versammlungsplatz aller jener Widersprüche, um deren vermeintlichen Vermeidung willen Herbart den Erscheinungen der Welt schlechthin einfache, innerlich unveränderliche, zeit- und raumlose, todte Realen unterlegt. Wenn daher Herbart sagt, Jakobi habe mehr als irgend ein anderer Denker Glauben und Wissen entzweit, so besteht hier der Unterschied zwischen ihm und Jakobi nur darin, dass Jakobi aufrichtig bekennt, dass er die ihm sich aufdrängenden Widersprüche nicht zu lösen vermöge, während sie Herbart, den sie eben so stark bedrängen, durch willkürliches Abzirkeln der Gebiete des Glaubens und des Wissens sich zu verbergen sucht.

Müssen wir uns gegen Herbart erklären, so folgt nicht, dass wir uns für Hegel erklären müssten. Wir wissen wohl, dass ein Theil der Jünger Hegel's, z. B. der geistreiche Rosenkranz, den

Meister so zu deuten bestrebt ist, als ob der absolute Geist des Systems die absolute Persönlichkeit Gottes sei. Allein hier gilt vollkommen, was Melchior Meyr in seiner Schrift: Gott und sein Reich S. 39—40 gesagt hat: »Entscheidend, durchgreifend, consequent hat Hegel die absolute Persönlichkeit Gottes keineswegs gelehrt; er hat diesem kein Verhältniss zur Welt gegeben, wie es der absoluten Persönlichkeit zukommt, und die auf eine solche zu deutenden Aussprüche in seinen Darstellungen durch andere wieder völlig in Frage gestellt, d. h. er hat sie so gut wie nicht gelehrt, sondern nur, wie es scheint, in gewissen Momenten das Bedürfniss gefühlt, Gott als diese Persönlichkeit zu fassen etc.«

Wir können daher Michelet nur beipflichten, wenn er beharrlich in Abrede stellt, dass Hegel Theismus (Monotheismus) gelehrt habe und wir müssen einräumen, dass Michelet in diesem Hauptpunkte die Lehre Hegel's richtig erfasst hat. Etwas Anderes ist es, wenn er in der philosophischen Zeitschrift: Der Gedanke (I. Bd. 1. Heft, S. 38) sagt: »Jeder von uns soll sich so zum Momente der absoluten Substanz machen, und in seinem fürsichseienden Ich zur reinen Negativität werden, welche, die Endlichkeit an sich tilgend, sich in sich reflektirt, um in die einfache Allgemeinheit, als in sein höchstes Resultat, zurückzugehen, — wohlverstanden nicht durch blosse Vernichtung des Subjects, wie Schopenhauer und das Buddhistische Nirwana wollen, sondern mit Beibehaltung seiner wissenden Subjectivität.« Diese Unsterblichkeitslehre haben wir in den Schriften Hegel's nicht zu finden vermocht und so viel wir wissen und einzusehen glauben, würde Michelet den strengen Beweis, dass Hegel also gelehrt habe, nicht zu führen im Stande sein. Auch konnten wir in Michelet's frühern Schriften diese Lehre nicht entdecken.

Sehen wir aber davon ab und fragen wir, ob Michelet berechtigt ist, von dieser Lehre: »jeder von uns soll sich zum Momente der absoluten Substanz machen,« zu behaupten, dass sie mit Unrecht pantheistisch genannt werde, so wird die Antwort freilich davon abhängen, was man unter Pantheismus versteht, welchen Begriff man mit diesem Ausdrucke verbindet. Unter den Begriff des Pantheismus ist aber jede Lehre zu stellen, welche das gesammte Bereich des Daseienden, die Totalität aller Wesen als immanente Momente des Absoluten, als Erzeugnisse, Bestimmungen und Erscheinungen des Absoluten selbst auffasst. Daher ist selbst diejenige Lehre Pantheismus, welche, obgleich das Absolute als Persönlichkeit auffassend und von der Gesammtheit seiner Welterzeugnisse unterscheidend, doch die Gesammtheit der Wesen

als immanente oder Wesensbestimmungen des Absoluten bestimmt. So sehr sich diese Form des Pantheismus von allen andern Formen desselben, welche die Persönlichkeit des Absoluten im Unterschiede von der Welt leugnen, unterscheidet, so hat sie doch mit diesen die Behauptung der Wesenseinheit des Absoluten und der Welt gemein. Um so gewisser muss jede Lehre pantheistisch genannt werden, welche behauptet, dass das Absolute entweder überhaupt nicht persönlich sei, oder doch nur in einzelnen, wenn auch noch so vielen, in bedingten und insofern endlichen, wenn auch unvergänglichen, Wesen (Seelen oder Geistern) persönlich werde. Wenn Michelet (Zeitschrift: Der Gedanke I, 1, 42) erklärt: »Denn wir vergöttern weder den Stern, noch den Stein, noch das Thier, sondern nur dieses ewige Leben des absoluten Gedankens in Allem,« so bekennt er sich zu einem an und für sich persönlichkeitslosen Absoluten und insofern ihm der absolute Gedanke Alles, was ist, selber ist, so bekennt er sich zu der Lehre von der Wesenseinheit des Absoluten und des Bedingten oder der Welt und somit zum Pantheismus oder, wie er selbst sagt, zum Monismus des Gedankens, welcher nicht sowohl Logotheismus, als vielmehr Panlogismus genannt werden könnte. Wenn nur derjenige Pantheist zu nennen wäre, der den Stein oder das Thier oder den einzelnen Menschen für Gott hielte, so gäbe es überhaupt keinen Pantheisten und keinen Pantheismus unter den Philosophen. Dass also Michelet sich selbst nicht für Gott hält, können wir ihm unbedenklich glauben. Wenn er aber dafür hält, dass der an und für sich unpersönliche Gott in ihm (wie in allen Menschen) erst zum Bewusstsein komme, so sollte er wenigstens einräumen, dass diese Lehre durchaus pantheistisch ist.

Ist es nicht auffällig, dass Denker, wie Hegel, Michelet etc., welche, indem sie die Persönlichkeit Gottes, abgesehen von der endlichen Geisterwelt, leugnen, in keiner Weise dem Pantheismus entgehen können, doch ableugnen, Pantheisten zu sein, während andere Denker, wir Fechner etc., welche entschieden die Persönlichkeit Gottes an und für sich lehren, wegen ihrer Behauptung, dass gleichwohl die Welt eines Wesens mit Gott sei, ausdrücklich einräumen, Pantheismus zu lehren, nur nicht den gemeinen Pantheismus, indem sie geradezu geltend machen, dass nur der Pantheismus, in der von ihnen behaupteten Form, das wahre System der Philosophie sei und sein könne? Die Persönlichkeitspantheisten räumen ihren Pantheismus ein, weil sie sich von der Schuld der Leugnung der Persönlichkeit Gottes frei fühlen und so glauben können, den Kern und das Wesen des Theismus gerettet zu

haben. Die Gottes Persönlichkeit leugnenden Pantheisten suchen sich und Anderen zu verbergen, dass sie Pantheisten sind, weil sie doch ein geheimes Gefühl, eine leise Ahnung davon haben, dass sie in ihrer Auffassung des göttlichen Wesens auf falscher Fährte sind.

Mit Recht gründet Lentzen in seiner Schrift: Zur philosophischen Methode S. 237 ff., den wissenschaftlichen Theismus auf die Gültigkeit des Causalgesetzes. Mit Recht behauptet er, dass das Denken des Grundes ein schöpferisches Denken sei, weil der Grund dem Denken nicht irgendwoher geliefert werde, sondern es denselben lediglich aus sich selbst setze. Eben desshalb schliesse es ihm das Gebiet des Uebersinnlichen auf. Durch den Begriff des Begründeten, nämlich des durch ein Anderes Begründeten, sei auch sofort der Begriff des Gegentheils desselben, nämlich des nicht durch ein Anderes Begründeten, sondern des in und durch sich selbst Begründeten oder des Absoluten oder Unbedingten gegeben.

Es versteht sich von selbst, dass, wie auch Lentzen nachweist, das Causalgesetz nur dann zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Absoluten führen kann, wenn es nicht als ein blosses Denk- sondern auch als ein Wirklichkeitsgesetz anerkannt und begriffen wird. Der Satz: Alles, was geschieht, muss einen hinreichenden Grund haben, warum es geschieht, bezieht sich nicht auf blos logische Denkverhältnisse, sondern auf das Wirkliche und Verhältnisse des Wirklichen. Sehr scharfsinnig ist der Beweis Lentzen's, dass selbst für den Idealisten das Causalgesetz kein blosses Denkgesetz, sondern auch ein Wirklichkeitsgesetz (nämlich der Wirklichkeit des Denkens) sein müsse. Vortrefflich ist seine Nachweisung, dass Kant's Kritik der reinen Vernunft in der Ausführung zur blossen Kritik des Verstandes geworden, dass die Vernunft ihrer Natur nach über die Erfahrung hinausgehe und dass das Gebiet des Uebersinnlichen ihr wahres Element sei. Ganz ausgezeichnet ist seine Kritik der 1ten und 4ten Antinomie Kant's und ebenso seine Nachweisung der Vereinbarkeit der Annahme eines Anfangs der Welt und der Zeit mit der Nothwendigkeit der Ewigkeit des Weltschöpfungswillens in Gott.

Wenn von verschiedenen Seiten her Baader's Lehre des Pantheismus oder des Halbpantheismus beschuldigt wird, so kann dies jedenfalls nur ausdrücken, dass dieselbe auch nur eine Form des Persönlichkeitspantheismus sei. Denn den gemeinen, die Persönlichkeit Gottes leugnenden, Pantheismus hat Baader doch zu ausdrücklich, zu nachdrücklich und zu beharrlich bestritten, als dass

man diesen in seinen Schriften gefunden zu haben vorgeben könnte. Allein ohne behaupten zu wollen, dass sich Baader überall unmissverständlich ausgedrückt habe, steht doch thatsächlich fest, dass er mit aller Bestimmtheit stets die Wesenseinheit Gottes und der Welt bestritten hat. Mit dem öfter in seinen Schriften vorkommenden Ausdrucke: Der Ausgang ist kein Abgang und der Eingang ist kein Zugang, will er evident nichts Anderes sagen, als: indem Gott zur Schöpfung nach aussen wirkt, geht nichts von ihm ab, verendlicht und vertheilt oder zerschlägt er nicht seine eigene Substanz, sein eigenes Wesen, sondern bleibt er unwandelbar derselbe in seiner ungetheilten und untheilbaren Substanz, und indem geschaffene Wesen in ihn, d. h. in seinen Willen, in seine Willensgemeinschaft eingehen, gewinnt seine Substanz, sein Wesen, keinen Zuwachs, keine Vermehrung oder Vergrösserung und erfährt also auch keine Veränderung.

Gleichwohl ist damit allerdings die ganze Frage noch nicht erledigt. Man kann sich darauf berufen, 1) dass Baader die Lehre von der Schöpfung aus Nichts verworfen und erklärt habe, dass mit diesem Ausdrucke ursprünglich nichts Anderes habe angedeutet werden wollen, als das Wesen der Spontaneität par excellence, die als kraftschöpfende Ursache aus nichts Anderm als sich selber schöpfe, 2) dass Baader die Schöpfung als Particularisirung der ewigen Natur in Gott gefasst habe, 3) dass nach ihm die Essentien der geschaffenen Geister ewig seien, 4) dass nach ihm der dem Menschen ursprünglich gegebene belebende Hauch keine Creation, sondern eine Emanation gewesen sei.

Hierauf ist zu entgegnen: Baader fasste die Schöpfung der Welt nicht als Eduction, sondern als Production. Auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts im strengsten Verstande, d. h. in dem Verstande, der eigentlich ein Unverstand ist, weil er das Unmögliche als möglich denken will, muss doch durch die Thätigkeit Gottes das Nichts sich in Etwas verwandeln lassen und muss also nicht bloss auf die Spontaneität Gottes zurückweisen, sondern auch die ganze Umwandelung des Nichts in Etwas der Spontaneität Gottes zuschreiben oder ganz und allein durch die Spontaneität Gottes bewirkt werden lassen und folglich einräumen, dass bei der Schöpfung die absolute Spontaneität als kraftschöpfende Ursache aus nichts Anderm als aus sich selber schöpfe. Folglich gibt es keinen philosophischen Theismus, der in Wahrheit die Behauptung Baader's von der Kraftschöpfung Gottes aus sich selber bei der Schöpfung bestreiten könnte, folglich gibt es auch in Wahrheit keinen Theismus, der in Rücksicht der Schöpfungs-

lehre theistischer wäre oder sein könnte, als die Lehre Baader's, wenn auch wohl den leeren Worten und dem Scheine nach, und folglich könnte die letztere nicht pantheistisch genannt werden, ohne dass nicht aller und jeder Theismus im Grunde pantheistisch genannt werden müsste. Wäre dem also, so würde sich nur herausstellen, dass der wahre Theismus eben der wahre Pantheismus und der wahre Pantheismus eben der wahre Theismus ist. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, mag die Lehre Baader's Pantheismus genannt werden. Der Pantheismus in diesem Sinne ist aber so wenig ein Mangel, ein Gebrechen, ein Fehler, dass er allein vielmehr den wahren Theismus vollendet. Von diesem Standpunkte aus wird dann der richtige Sinn der Behauptungen Baader's, dass die Schöpfung als Particularisirung der ewigen Natur in Gott zu fassen sei, dass die Essentien der geschaffenen Geister (und, fügen wir hinzu, aller Wesen) ewig seien, und dass der dem Menschen ursprünglich gegebene belebende Hauch Emanation gewesen sei, festgestellt werden können, wobei es hier dahin gestellt bleiben mag, ob die Ausdrücke Particularisirung und Emanation ganz dem entsprechen, was Baader damit ausdrücken wollte.

XII.

Ueber Theismus und Pantheismus.

Eine Vorlesung gehalten vor einer Versammlung gebildeter Männer und Frauen

zu Würzburg am 14. März 1861.

Hochansehnliche Versammlung!

Wenn ich für den heutigen Vortrag ein rein philosophisches Thema gewählt habe, eine Betrachtung über Theismus und Pantheismus zur Verständigung über das Princip der Philosophie der Zukunft, so geschah es in der Ueberzeugung, dass in allen Menschen dem Wesen nach die Vernunft dieselbe ist, und dass daher keine unüberwindliche Kluft zwischen dem methodischen Denken des Philosophen und dem Denken des Gebildeten überhaupt vorhanden sein kann. Jeder Gebildete hat sich einmal ungefähr dieselben Grundfragen in seiner Weise unwillkürlich aufgeworfen, welche auch den Philosophen beschäftigen, und Jeder sucht sich dieselben Fragen, die der Philosoph zu beantworten strebt, so gut er kann, zu beantworten. Entspringt dem Philosophen aus der Aufwerfung der Grundfragen auch eine unzählbare Schaar von abgeleiteten Fragen, die der Gebildete von selbst entweder gar nicht aufwirft, oder nur flüchtig berührt und mehr oder minder auf sich beruhen lässt, so kann ihm das Vermögen doch nicht abgesprochen werden, sowohl der philosophischen Beantwortung der Grundfragen als jener der abgeleiteten Fragen mit Verständniss zu folgen und sich ein selbstständiges Urtheil über das Gehörte zu bilden, wenn nur der Vortrag in den Grenzen allgemein menschlicher Verständlichkeit sich bewegt.

Von dem bemerkten unwillkürlichen Streben nach Beantwortung der sich aufdrängenden Fragen über das Wesen der Dinge, des eigenen Daseins und der Welt, also nach Einsicht und Wissen wird der Gläubige, wie der Ungläubige, nur Jeder anders, ergriffen. Der Gläubige verlangt unwillkürlich nach tieferer Verständigung über den Inhalt seines Glaubens und wünscht im Wissen, wenn es möglich ist, seinen Glauben zu bewähren, zu befestigen und zu bestärken, ist aber auch bei unbedingter Wahrheitsliebe bereit, evidenten Beweisen gegenüber ihn zu läutern und zu reinigen, bleibt dabei jedoch fest überzeugt, dass der Grundinhalt des Glaubens substantiell oder instinctiv in die Tiefen der ewigen Wahrheit reicht und durch keinerlei Wissenschaft jemals wirklich erschüttert werden kann. Der Ungläubige fühlt nur um so stärkere Aufforderung zum Nachdenken, geräth unvermeidlich in innere Unruhe, wird von Zweifeln gequält und strebt mit Anstrengung über die Qualen des Zweifels hinaus und zum gewissen Wissen hinan zu kommen. Jener so wenig wie dieser kann dem Zweifel überhaupt oder allem Zweifel entgehen. Nur wird der Zweifel bei Jenem, sofern sein Glaube fest und tief ist, nicht so leicht den Glauben selbst, am wenigsten den Kern desselben, sondern nur die Gedankenversuche betreffen, die er anstellt, seinen Glauben zum Wissen zu erheben. Denn alles Denken bewegt sich durch die Gegensätze des So- oder Nichtso-, des So- oder Anders-Sichverhaltenkönnens, wobei durch umsichtiges Erwägen und Abwägen zu ermitteln ist, welche mögliche Annahmen sich jedesmal darbieten, und welche dieser möglichen Annahmen in der jedesmaligen Untersuchung die wirklich erklärende, somit allein zulässige und nothwendige ist. Der Gläubige, der es im tieferen Sinne wirklich ist, wird sein Glauben nicht vom Gelingen seiner Gedankenversuche zur Erlangung des Wissens von vornherein abhängig machen, sondern bei seinem Glauben beharren, auch wenn ihm seine Denkversuche misslingen. Wenigstens wird er von dieser Gesinnung bei seinem Nachdenken ausgehen, wiewohl nicht zu verkennen ist, dass, wer sich einmal rückhaltlos auf das Denken einlässt, möglicherweise seinen bisherigen Glauben formell oder materiell zu ändern sich veranlasst oder gezwungen sehen kann. Der Ungläubige oder Ungläubiggewordene wird den Stachel des Zweifels in seinen Denkversuchen viel schärfer und schmerzlicher empfinden und wenn er nicht die feste Grundlage eines sicheren Wissens zu gewinnen vermag, so wird er bei schwächerem Naturell in Gleichgültigkeit oder selbst in Dumpfheit und Stumpfheit des Geistes versinken, oder bei kräftigerem Naturell, wie in einer

geistigen Brandung, selbst dem tiefsten geistigen Schmerze, der Verzweiflung, anheimfallen können. Es sind nicht die minder begabten Geister, die des tiefen Schmerzes des Nichtwissens oder selbst des vermeintlichen Nichtwissenkönnens fähig sind, und gerade je mehr dieser Schmerz in gewaltigen Naturen in titanische Leidenschaft ausbrechen kann, um so stärker beweist dies, dass der Mensch nicht irdischer Abkunft ist und dass der Trieb nach tieferer Erkenntniss unaustilgbar in dem Wesen des Menschen wurzelt. (Anmerkung 1 im Anhange). In seiner unsterblichen Faustdichtung hat uns Göthe einen in die Tiefe strebenden Mann von genialen Anlagen vorgeführt, der nach angestrengten Denk- und Forschungs-Versuchen im tiefsten Schmerze seines unbefriedigten Geistes in den leidenschaftlichen Ausruf ausbricht:

»Dass wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen!«

In dieser verzweifelnden leidenschaftlichen Stimmung will er die Schranken durchbrechen, die ihn von der ihm unzweifelhaft existirenden Geisterwelt, in welcher er durchschauende Erkenntniss des Wesens der Dinge voraussetzt, getrennt hält. Indem er mit Trotz den Widerständen, durch die er sich in seinem titanischen Erkenntnissstreben gehemmt sieht, entgegenwirft und wie mit Gewalt die versagte Erkenntniss an sich reissen will, ergibt er sich, der Bürger einer Zeit, deren Glauben und Aberglauben er bei allem Unglauben sich nicht ganz entziehen konnte, der Magie, damit ihm durch Geistes Kraft und Mund das Geheimniss der Dinge kund werde. Der schmerzliche Ausruf: dass wir nichts wissen können, war also in seinem Sinne nicht absolut, sondern nur so zu verstehen, dass wir aus uns nichts Rechtes wissen könnten und dass wir, um zum tieferen Wissen zu gelangen, der Offenbarung durch Geistes Kraft und Mund bedürften. Das Ziel des Wissens verlor Faust dabei nicht aus den Augen, indem er sagt:

»Drum hab' ich mich der Magie ergeben, ...
Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.«

Aber er hat den Weg des demüthigen Glaubens wie den der wissenschaftlichen Forschung gleichsehr verlassen. Er strebt ein Wissen an, welches ihm ohne sittliche Selbsterkenntniss und Selbstbildung, ohne Mühe und Arbeit ein unmittelbares durchdringendes Schauen des Wesens der Dinge verschaffen soll und er wähnt in dem dämonischen Zuge seines in der Geisterwelt wie in der Tiefe

der Dinge unermessliche Kräfte und Schätze ahnenden Geistes, dass solches Erkennen und Schauen durch blosse Mittheilung oder vollends gar durch ein magisches Abzwingen gewonnen werden könne. Faust liess sich in seinem zur titanischen Wissenssucht verkehrten Wissenstriebe von der Betretung des magischen Weges nicht abschrecken, obgleich man einem Uebermenschen, der seit Jahrzehnten

»Philosophie,
Juristerei und Medicin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studirt, mit heissem Bemühn,«

die Erwägung zumuthen durfte, dass, die Möglichkeit eines magischen Weges sammt der Weltanschauung, worauf der Glaube an sie ruhte, vorausgesetzt, nur böse Geister mit solchen Mitteln sich herbeiziehen lassen würden, von welchen Mittheilung wahren Wissens und vollends die Durchschauungskraft des Wesens der Dinge zu erwarten nur leidenschaftlicher Verblendung möglich sein konnte. Auch hätte das heisse Bemühen in seinen Studien, wenn nicht die Hitze der Leidenschaft ihn zum Feuereifer getrieben hätte, ihm wenigstens die Einsicht verschaffen sollen, dass ein Wissender oder Erkennender, ob Mensch oder Geist, wohl sein Wissen oder Erkennen einem Andern eröffnen, niemals aber bewirken kann, dass der Andere durch blosse Mittheilung zum Erkennenden werde oder Erkenntniss gewinne. So wenig ich für einen Andern erkennen kann, so wenig kann ein Anderer für mich erkennen. Erkennen ist selbstgewonnene Einsicht aus Grundsätzen, und was Grundsätze sind, welche Wahrheiten einleuchtende Grundsätze sind, und was aus ihnen folgt, das erkenne ich entweder durch eigenes Nachdenken, oder ich werde es niemals erkennen. Der Erkennende kann mir wohl vorleuchten, aber er kann nicht für mich sehen und die Sehkraft meinem Auge nicht einsetzen. Dem Blinden würden die Sterne vergebens leuchten und wer sich die Augen verbindet, ist, so lange das Verbinden währt, dem Blinden gleich zu achten. Gleichwohl liegt dem Faust'schen Triebe und Drange nach anschauender Wesenserkenntniss der Dinge ein tiefer Zug des Geistes zum Grunde, welcher verräth, dass der menschliche Geist, und der tiefer und höher angelegte Mensch nur in höherem Maasse, die unaustilgbare Ahnung seiner Abkunft aus Gott, dem Urgrund alles Daseins, und die Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm niemals ganz verleugnen kann. Aber die anschauende Wesenserkenntniss ist nicht für den in Raum und Zeit eingeschlossenen Menschen. Hier ist er für die

Wahrheitserkenntniss auf den Weg des Denkens im weitesten Sinne des Wortes gewiesen, und nur im und durch Denken kann er die Wahrheit zu erfassen hoffen, und höchstens kann es auserwählten Geistern und Genien in seltenen Momenten wie in Silberblicken des Geistes verstattet sein, hie und da einen blitzartig auftauchenden Funken anschauender Wesenserkenntniss zu erfassen. Auf den bezeichneten Standpunkt des Denkens stellte sich Kant und sah sich in seinen Forschungen zu dem Zugeständnisse genöthigt, dass der Trieb nach und das Interesse für Wesenserkenntniss der Dinge unaustilgbar im Menschen gegründet sei. (Anmerkung 2 im Anhange). Gab nun aber Kant die Unaustilgbarkeit des Triebes nach Wesenserkenntniss der Dinge im Menschen zu, so hätte sich ihm die Folgerung daraus ergeben sollen, dass die Erkenntniss des Wesens der Dinge nicht schlechthin unmöglich, dass sie dem menschlichen Geiste nicht schlechthin versagt sein könne, weil es eine aller Vernunft widerstrebende Voraussetzung wäre, einen ursprünglichen, constitutiven und unaustilgbaren Widerspruch im Wesen des Menschen anzunehmen. Die Annahme eines im Wesen des Menschen gegründeten Erkenntnisstriebes, der doch in keiner Weise befriedigt werden könnte, wäre ein nicht minderer Widerspruch, als die Behauptung, dass es im Wesen eines werdenden Organismus, z. B. des menschlichen, gegründet sei, bei normaler Entwickelung mit Augen und also mit Sehnerven geboren zu werden und dass es gleichwohl unter allen Umständen unmöglich sei, dass die Sehnerven der menschlichen Augen Bethätigung und Befriedigung im wirklichen Sehen erlangten. (Anmerkung 3 im Anhange). Dies ist der Punkt, an welchem die nachkantische Philosophie mit Recht von Kant abging und seit Fichte die Erkenntniss des Wesens der Dinge anstrebte, indem sie von der in der Vernunft gegründeten Ueberzeugung ausging, dass der unleugbar im Wesen des Menschen angelegte Wesenserkenntnisstrieb einer gesetzlichen Befriedigung müsse entgegengeführt werden können. Der Verwirklichung dieses Strebens widmeten sich mit die genialsten Geister der deutschen Nation und ihren tiefsinnigen Forschungen verdankt die Geschichte der Philosophie jedenfalls eine ihrer denkwürdigsten, wenn nicht, Alles zusammengenommen, geradezu die denkwürdigste Epoche ihrer Entwickelung. Es ist wohl ohne Beispiel in der Weltgeschichte, dass in dem Zeitraum von nicht sehr viel über einem halben Jahrhunderte in einer und derselben Nation, der deutschen, eine so grosse Zahl unleugbar reichbegabter Denker und Forscher auftrat, zum Theil gleichzeitig mit unsern grössten Dichtern, die selbst nach einer Seite ihrer Thätigkeit in

den Reihen dieser Denker und Forscher glänzen, während ihre Dichtungen von reicherem philosophischen Gehalte durchzogen sind, als dies von der weit überwiegenden Mehrzahl der grossen Dichter früherer Zeiten gesagt werden kann. In dieser Epoche der Geschichte der Philosophie wurde eine überreiche Fülle von Ideen aus den Tiefen des menschlichen Geistes an das Licht herauf gehoben. Nicht bloss die Erkenntnisswissenschaft und die Metaphysik wurden durch tiefsinnige und fruchtbare Untersuchungen gefördert und erweitert, sondern die Forschung wagte auch in die Tiefen der concreten Lebens- und Daseins-Gebiete einzudringen und erhob die Philosophie des Geistes, der Sprache, der Kunst, des Staates und der Geschichte auf eine Höhe, die sie im Ganzen nie vorher erreicht hatte. Die Philosophie der Religion und der Natur wurde auf Wege gelenkt, welche die grossartigsten Ergebnisse wenigstens anbahnten. Allerdings war die Philosophie hiemit noch weit entfernt, an ihrem Ziele angelangt zu sein. Aber es waren alle möglichen Wege zum Ziele mit ungleich mehr Geist und Scharfsinn versucht worden, als in allen früheren Epochen der deutschen Philosophie und selbst die Irrwege, die betreten worden waren, erwiesen sich als bessere indirecte Wegweiser zur Wahrheit, als die mehr oder minder beschränkten Anläufe und Versuche der Wolff'schen und selbst der Kant'schen Schule. Die deutsche Philosophie entbehrt noch der Vollendung. Sie bedarf noch eines grossen Denkers, der es vermöchte, mit schöpferischem Geiste in durchgeführtem System die verschiedenen Richtungen der grossen Bewegung des deutschen Geistes seit achtzig Jahren auf ihr wahres Princip zurückzuführen, und von ihm aus ohne Verlust irgend einer wesentlichen Errungenschaft die entgegengesetzten Richtungen auszugleichen. Dieser Vollender der deutschen Philosophie, so weit von Vollendung hier die Rede sein kann, wird so gewiss kommen, als Göthe kam, nachdem ein Klopstock, Lessing, Herder und Wieland in der deutschen Poesie erschienen waren.

Aber soweit ist die deutsche Philosophie bereits vorgeschritten, dass mit wissenschaftlicher Sicherheit gezeigt werden kann, welches das Princip ist, von dem aus allein die Vollendung derselben zu erwarten steht. Dieses Princip Ihnen aufzuzeigen und die Nothwendigkeit desselben darzuthun, habe ich mir heute zur Aufgabe gesetzt und ich lade Sie ein, einen Gang mit mir zu machen, von dem ich Ihnen versprechen darf, dass er Sie zu einem Höhepunkt führen wird, von welchem aus sich Ihnen eine weithin reichende Aussicht eröffnen soll.

Es kann vernunftgemäss nicht in Abrede gestellt werden, dass es ein aus und durch sich, ein absolut Seiendes geben müsse. Wenn irgend etwas ist, so muss auch ein aus und durch sich, ein absolut Seiendes sein. Alles, was ist, muss nothwendig entweder aus und durch sich, absolut, oder durch Anderes sein. Dass etwas existirte, was weder aus und durch sich, noch durch Anderes wäre, ist unmöglich. Wenn es etwas gibt, was nicht aus und durch sich ist, so muss es nothwendig durch Anderes sein. Wenn es aber durch Anderes ist, so kann dieses Andere, wodurch es ist, zuletzt nicht selbst wieder ein nicht durch sich selbst Seiendes, sondern dieses Andere, wodurch es ist, kann nur ein durch sich selbst Seiendes sein. Nun können wir nicht leugnen, dass wir selbst, und dass uns umgebende Dinge sind. Folglich kann die Frage nicht umgangen werden, ob die geistigen oder die sinnlichen Wesen oder beide aus und durch sich, oder nicht aus und durch sich sind, mit andern Worten: ob sie bedingte oder unbedingte Wesen sind. Die Menschen nun oder die Seelen der Menschen können nicht unbedingt sein, sonst müssten sie nicht bloss immer, sondern vor Allem auch sich selbst genug, unabhängig und unveränderlich sein. Ebensowenig können die uns umgebenden Dinge unbedingt sein. Denn sie erweisen sich als entstanden, in gegenseitiger Abhängigkeit und veränderlich. Wollte man aber behaupten, das Entstehen, das Abhängig- und Veränderlichsein betreffe nur die Erscheinungen der Dinge, nicht ihr Wesen und in gleicher Weise verhalte es sich mit den Seelen, die Vielheit der Erscheinungen deute auf Vielheit der Wesen, so viel Erscheinungen es gebe, so viele Wesen müssten hinter den Erscheinungen als unveränderliche sein, so würde man schon nicht begreiflich machen können, wie eine Vielheit unveränderlicher Wesen die wahrnehmbare Vielheit und Mannigfaltigkeit veränderlicher Erscheinungen sollte hervorbringen können, da sie vielmehr wegen ihrer starren Unveränderlichkeit überhaupt nichts hervorzubringen vermöchten. Hiezu kommt, dass die Annahme einer Mehrheit unbedingter Wesen einen unausgleichbaren Widerspruch enthält. Ein aus und durch sich seiendes, ein unbedingtes Wesen, welches andere unbedingte Wesen ausser und neben sich hätte, könnte selber nicht unbedingt sein. Denn es würde an ihnen Schranken haben, wäre etwas nicht, was sie wären, erführe Einwirkungen von denselben, denen es unausweichlich preis gegeben wäre. Es würde sich nicht schlechthin aus und durch sich bestimmen und wäre also nicht Alles, was es ist, und als was es sich erscheint, aus und durch sich selber. Das aus und durch sich seiende, das

unbedingte, absolute Wesen muss auch das schrankenfreie Wesen, es muss auch alles Unbedingte, das ganze Unbedingte ohne Abbruch irgend einer Urwesensbestimmung sein. Es kann also nur ein schlechthin unbedingtes Wesen geben, die Einheit ist ihm so wesentlich als die Allheit.

Gibt es also ein unbedingtes Wesen, kann das Unbedingte nur ein Wesen sein, muss das eine unbedingte Wesen zugleich alle Unbedingtheit sein, so ist darin schon eingeschlossen, dass das eine Unbedingte ein bewusstes und wollendes Wesen sein muss. Denn wäre es bewusstlos und willenlos, so hätte es an dem Bewussten und Willensfähigen seine Schranke. Es wäre endlich, statt unendlich, es wäre eingeschränkt, statt uneingeschränkt. Es könnte nicht das Bedingende, die Ursache des Bewussten und Wollenden sein, es wäre nicht unbedingt, weil es nicht alles Unbedingte wäre. Soll das Unbedingte das Bedingende, die Ursache von allem Bedingten, Verursachten sein, so muss es Bewusstes und Willensfähiges wie Bewusstloses und Willenloses hervorbringen können. Bewusstes und Willensfähiges kann es aber nur dann hervorbringen, wenn es selbst bewusst und wollend ist. Denn die Ursache muss der Wirkung entsprechen, in der Ursache muss irgendwie gegründet und enthalten sein, was in der Wirkung zum Vorschein kommt. Niemals kann in einer Wirkung erscheinen, was nicht in der Ursache angelegt ist, wessen die Ursache nicht selber theilhaftig und mächtig ist, und dies muss ohne Einschränkung da gelten, wo eine Wirkung nicht aus mehreren zusammenwirkenden Theilursachen, sondern nur aus einer einzigen, der absoluten Ursache, erklärt werden kann. Hieraus folgt, dass nur ein bewusstes und wollendes Wesen unbedingt, absolut sein kann, wenn auch nicht daraus folgen sollte, dass Nichtbewusstes, Nichtwollendes nicht Attribut des Unbedingten sein könne. Da das bewusstwollende Wesen Geist ist, so folgt, dass das Absolute im Verhältniss zu den bedingten Geistern Urgeist, und, an und für sich betrachtet, absoluter Geist ist.

Ist das Absolute Geist, so ist es nothwendig Thätigkeit, Selbstthätigkeit und reine Selbstthätigkeit, die ihre Thaten, die Gedanken sind, ohne Mithilfe eines Andern vollkommen aus sich selbst erzeugt. Der absolute Geist ist daher das Sichselbstsetzende und als solches das schlechthin Voraussetzungslose, Ursprüngliche, Erste, welchem nichts vorausgehen kann und welches vielmehr, wenn auch nicht der Zeit nach, doch dem Begriffe nach allem Andern vorausgeht. Als das [illegible] und durch sich selbst Sich-

setzende ist der absolute Geist alles was er ist nothwendig mit einemmale durch den einen ewigen und unendlichen Akt, durch den er seine Gedanken rein aus sich selbst hervorbringt. In diesem reinen, ewigen und unendlichen Akte der Selbstsetzung und Selbsterzeugung seiner Gedanken verwirklicht Gott sich als absoluter Geist nur selber. In der unendlichen Gesammtheit seiner sich in sich unterscheidenden Gedanken als von dem sich selbst absolut Denkenden gedacht besteht das Sein des Absoluten und die unendliche Bestimmtheit desselben. In seiner ewigen Selbstsetzung unterscheidet der absolute Geist sich nothwendig in sich als der Sichselbstsetzende von sich als dem Gesetzten. Aber das Sichsetzende setzt in dem Gesetzten nur sich selber. Also setzt es sich auch in dem Gesetzten als das Sichsetzende. Das Gesetzte, Bestimmte ist also nicht bloss Bestimmtes, Fixirtes, Ruhendes, sondern ebensosehr Thätigkeit, Bewegung. Das Setzende ist das voraussetzungslose Sein, das Gesetzte ist das Dasein des Absoluten, jenes das ewig werdelose, ungewordene, dieses das ewig gewordene Sein des Absoluten, beide unterschieden und doch eins. Der Uebergang des Absoluten aus seinem Sichsetzen in sein Gesetztsein, aus seiner Selbstbestimmung in seine Selbstbestimmtheit ist mithin das ewige Werden des Absoluten. Das Absolute ist also nur als Identität des ewig Seienden und des ewig Werdenden zugleich zu fassen. Sein, Werden und Dasein des Absoluten sind ein ewiger Akt der Selbstthätigkeit des Absoluten. In dieser Unterschiedenheit in sich, in welcher jedes der Unterschiedenen das seiende, wie das werdende und gewordene Absolute, nur dasselbe Absolute ist, ist es das schlechthin Eine, mit sich selbst Identische, sich in dem einen Akte seiner Selbstunterscheidung zugleich mit sich selbst Zusammenschliessende. Damit ist es zugleich das Ewige und das positiv Unendliche. Die productiven Akte seiner Selbstthätigkeit wie deren immanente Producte, seine ewigen Gedanken, sind nothwendig Ideen und der ganze Inbegriff aller möglichen und denkbaren Ideen. In der Bestimmtheit seiner Selbstthätigkeit ist das Absolute nothwendig sich in sich selber gegenständlich, tritt es unmittelbar sich selber gegenüber, erscheint es in seinem Thun sich selber als Selbstthätigkeit und ist es Reflexion in sich. Daher unterscheidet es sich in sich als Wesen und Erscheinung, als Grund und Folge, als Substanz und Modification. Die Erscheinung des Absoluten ist nicht Erscheinung für ein Anderes, sondern Selbsterscheinung, das Wesen als Grund erschöpft sich nicht in seiner Folge, sondern bleibt in seinem

Uebergehen in die unerschöpfliche Folge relativ selbstständig gegenüber stehen und beide sind zugleich ewig identisch und ewig unterschieden. In gleicher Weise kommt der Substanz dieselbe relative Selbstständigkeit ihren Modificationen gegenüber zu. Die Substanz offenbart den Reichthum ihres Wesens in der Unermesslichkeit der Modificationen und die Totalität der Modificationen spiegelt den Reichthum der Substanz. Es ist aber doch nur das eine, mit sich identische Absolute, welches als Wesen und Erscheinung, als Grund und Folge, als Substanz und Modification sich in sich unterscheidet und sich mit sich zusammenschliesst. Dieses ewige und unendliche Uebergehen aus Wesen in Erscheinung, aus Grund in Folge, aus Substanz in Modification, welches zugleich ein ewiges Sich-mit-sich-Zusammenschliessen ist, ist der ewige Lebensprocess des Absoluten, seine absolute Lebendigkeit. (Anmerkung 4 im Anhange).

Gott kann sich nicht selbst denken, ein Denken, welches in einem Akte zugleich ein Wollen ist, ohne ewig zugleich von seinem Selbst die Gedanken seines Selbst zu unterscheiden. Die von seinem Selbst unterschiedenen Gedanken seines Selbst sind das Urbild der Welt, welches, wie es mit Gott selbst gleich ewig ist, von seiner Allvollkommenheit nicht getrennt werden kann. Denn es ist ganz undenkbar, dass Gott ewig sich vollendet habe und dass erst hinterdrein, nach Ablauf einer Zeit, ihm der Gedanke der Möglichkeit einer zu schaffenden Welt und hiemit das Urbild der Welt aufgegangen sei. Vielmehr ist die Uridee der Welt, der Schöpfungsgedanke und Schöpfungswille ewig in Gott und so ewig wie er selbst, und in gleicher Weise kann nicht angenommen werden, dass zwischen dem Schöpfungsgedanken und Willen und zwischen der Verwirklichung dieses Gedankens und Willens ein Zeitverlauf stattgefunden habe, da man vielmehr sagen muss, dass in Gott Gedanke, Wille und That in ihrer Unterschiedenheit doch nur ein Akt sind. Gleichwohl kann nicht mit Recht behauptet werden, dass die geschaffene Welt anfangslos sei. Denn sie hat ihren Anfang in dem zwar von Gott aus betrachtet zeitlosen Schöpfungsakt, aber Zeit und Raum beginnen erst mit dem Schöpfungsakt und es gibt daher keine hinter dem Schöpfungsakt zurückgelegene Zeit und daher keine ins Endlose rückwärts zu verfolgenden Zeitreihen. Solche Zeitreihen ins Endlose rückwärts sind nur ein Product der Einbildungskraft der in die Zeit geschaffenen geistigen Wesen, welchen keine Objectivität entspricht. Die Zeit hat in ihrem Anfange nur ein wahrhaftes Vorwärts, und ein

Rückwärts nur in der subjectiven Vorstellung der Einbildungskraft geschaffener geistiger Wesen.

Vermöge der Unendlichkeit seines Denkens und Erkennens erblickt Gott ewig die Möglichkeit einer von ihm verschiedenen Welt in sich selbst, vermöge seiner Güte und Liebe will er sie verwirklichen und vermöge seiner Macht vermag er sie zu schaffen. Zu ihrer Schöpfung ist er sich in seiner schrankenfreien Unendlichkeit selbst genug, die Schöpfung selbst ist keine Emanation, keine blosse Selbstmodification, keine Selbstzerschlagung oder Zerstückelung, sondern eben schöpferische Hervorbringung. Indem die Welt von Gott ausgeht, geht doch nichts von ihm ab und indem die Welt ein von Gott verschiedenes Wesen erhält, besteht sie doch nur vom Gedanken und Willen und von der Macht Gottes umfasst und durchwaltet.

Da Gott der Inbegriff aller Urformen und Urgesetze ist, so kann die Welt nur bestimmt sein, ein totales Abbild seines göttlichen Seins und Lebens zu werden. Da Gott Urgeist, absoluter Geist ist, so kann sich sein Schöpfungsgedanke und Wille nicht in der Hervorbringung natürlicher Wesen befriedigen, sondern er schreitet in seiner Schöpfung zur Hervorbringung geistiger Wesen fort, ohne doch darum selbst aus dem Kreise seiner Ewigkeit herauszutreten. Indem Gott geistige Wesen hervorbringt, bringt er nothwendig freie Wesen hervor, Wesen, die bestimmt sind, mit Gott in einen freien, selbstgewollten Bund einzutreten, Wesen, die sich dem Bunde mit Gott entziehen oder in ihn eingehen, aber auch, wenn sie sich ihm entzogen haben, wieder zu ihm, wenn auch nicht ohne göttliche Veranstaltungen dazu, zurückkehren können. Die anerschaffene Freiheit der geistigen Wesen bedingt die Weltgeschichte, welche unter der Leitung Gottes die drei Stufen oder Weltepochen des ursprünglichen Unschuldstandes, der möglichen und, wie der Thatbestand des menschlichen Geschlechtes zeigt, wirklich geschehenen Verkehrung und der endlichen Rückkehr zu Gott durchläuft. Die Geschichte der Natur durchläuft, von innen heraus mit der Geschichte des Geistes verknüpft, wegen ihrer Selbstlosigkeit nicht gleiche, aber analoge und correspondirende Entwickelungsepochen und tritt mit der Vollendung der geistigen Welt in die ihr angemessene Vollendung als in die höchste Stufe der Vergeistigung, deren sie ohne aufzuhören selbstlose Natur zu sein fähig ist. Dann erst wird Gott Alles in Allen sein, dann wird die Welt in Gott vollendet sein und obwohl Gott

und Welt ewig unterschieden bleiben, wird doch Gott der Welt inwohnen und die Welt ganz in Gott eingegangen sein.

Alle Lehren, welche diese Lehre, die hier freilich nur in gedrängten Umrissen gegeben werden konnte, widersprechen, müssen nothwendig in unauflösliche und unausgleichbare Widersprüche gerathen. Die Lehre von der gänzlichen Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniss der übersinnlichen Dinge, wie Kant und Herbart in verschiedener Weise sie aufgestellt haben, und zwar mit dem Vorgeben, dass der Mensch durch Erkenntniss seiner Erkenntnissunfähigkeit am sichersten zum Glauben an das Uebersinnliche, an Gott als absolute Persönlichkeit, an die göttliche Weltregierung und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geleitet werde, führt zur Forderung, dass der Mensch glauben soll, was er doch nach dem, was er als gewisses Wissen aufstellen zu können meint, für unmöglich, weil für widersprechend und absurd, halten muss. So z. B. erklärt es Herbart für ein exactes Wissen, dass es kein Widerspruch sei, eine Vielheit absoluter Wesen anzunehmen, dass eine solche ins Ungeheure gehende Vielheit dem Sein nach absoluter Wesen (Realen oder Monaden) sogar nothwendig anzunehmen sei, um die unermessliche Vielheit der Erscheinungen zu erklären, dass man aber dennoch glauben solle, sie seien ihrer Substanz nach von Gott geschaffen. So lehrt derselbe Denker, das Eine mit vielen Merkmalen ausgestattet zu denken, sei ein eclatanter Widerspruch und doch sollen wir nach ihm an Gott als persönliches Wesen glauben, obgleich Gott offenbar gar nicht Persönlichkeit sein könnte, wenn er sich nicht in sich selbst unterschiede und also nicht Eines mit vielen Merkmalen wäre. Kurz diese angeblich dem Glauben Bahn brechende Unwissenheitsphilosophie wird zu dem verrufenen Satze älterer Theologen zurückgedrängt: Ich glaube es, weil oder obgleich es absurd ist. Da man aber zu keiner Zeit weniger geneigt war, das als absurd Erkannte zu glauben, als in der unseren, wenn es jemals wirklich möglich war, so wird diese Unwissenheitsphilosophie zuletzt nur dem radicalsten Unglauben in die Hände arbeiten.

Die pantheistischen Theorien gehen mit Recht von der Ueberzeugung aus, dass die menschliche Vernunft fähig sei, das Wesen der Dinge zu erkennen. Aber sie sind in Gefahr, diese Wahrheit so sehr zu überspannen, dass sie dem Menschen die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss beilegen, während doch eine absolute Erkenntniss nur dem absoluten Wesen zukommen kann und daher entweder ewig schon gewonnen ist, oder, wenn nicht, niemals

erlangt werden kann. Könnte das menschliche Erkennen selbst zu einem Allkennen erweitert werden, so würde es selbst dann ein bedingtes Erkennen bleiben und nie in ein absolutes Erkennen verwandelt werden können. Doch findet in den pantheistischen Systemen ein so hoch und tiefgehendes Erkenntnissstreben statt, dass das Studium derselben ausserordentlich fruchtbringend werden kann, wenn man sich nur den Blick frei erhält und sich durch ihren offenen oder versteckten, man kann sagen, leidenschaftlichen Enthusiasmus nicht überwältigen lässt. Die pantheistischen Systeme zerfallen aber, von unklaren Emanationssystemen abgesehen, in zwei Haupt- und Grundformen, die so weit auseinandergehen, dass sie nur noch durch einen einzigen Gedanken verbunden erscheinen.

Diese zwei Haupt- und Grundformen kann ich nur bezeichnen als den Pantheismus der Unpersönlichkeit des Absoluten und als jenen der Persönlichkeit des Absoluten. Beiden gemeinschaftlich ist der Grundgedanke der Wesenseinheit des Absoluten und der Welt. Die Wesenseinheit des Absoluten und der Welt halten beide für eine so unwiderlegliche Vernunftwahrheit, dass ihnen kaum eine andere für gewisser gilt und dass sie ebensogut die Ueberzeugung von der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniss des Wesens der Dinge in Frage stellen liessen, als die von der bemerkten Wesenseinheit. Beide Ueberzeugungen sind ihnen unzertrennlich eins und stehen und fallen ihnen mit einander. Die erst genannte Form des Pantheismus zerfällt in mehrere Unterformen, die auf drei, deren weitere Unterformen hier unberücksichtigt bleiben, zurückgeführt werden können. Je nachdem das Reale über das Ideale, oder das Ideale über das Reale das Uebergewicht erhält oder endlich das Reale und das Ideale als die beiden gleichwichtigen Momente oder Seiten des indifferenten Absoluten aufgefasst werden, wird die erst genannte Form des Pantheismus entweder als realistischer (naturalistischer) oder als idealistischer oder als indifferentistischer Pantheismus auftreten. (Anmerkung 5 im Anhange). Der Unterschied dieser Formen ist nur relativ, in der Wurzel sind sie eins, insofern sie alle drei ein von der Welt grundverschiedenes göttlichen Wesen leugnen und das Absolute sich in der gesammten Weltwirklichkeit darstellen lassen. Das Absolute ist ihnen nothwendig, es existirt und verwirklicht sich aber nur in der Gesammtweltwirklichkeit. Da das Absolute ausser der Welt keine Wirklichkeit hat, so ist die Welt so ewig wie das Absolute, ja die Welt ist selber das Absolute, nur nicht

als Summe der einzelnen Weltwesen, sondern als durch alle hindurch ewig sich verwirklichende Einheit. Während die absolute Einheit in sich ewig unwandelbar verharrt, tritt sie zugleich in die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelwesen heraus, gewinnt in der Bewegung und Veränderung derselben ihr eigenes Leben und erhält dieses Leben in alle Ewigkeit nur dadurch, dass sie ins Unendliche hin alles Einzelne setzt, hervorbringt oder gebiert und dasselbe, in den verschiedenen Stufen des gewordenen Daseins auf verschiedene Weise, wieder vernichtet, zurücknimmt oder verschlingt, um wieder Neues zu setzen, und es wieder zu vernichten und so in alle Ewigkeit im fortgeführten Setzen und Aufheben sich als das Eine und Alles zu erhalten und zu bethätigen. Das Absolute ist nach dieser Ansicht das ewig gebärende und ewig verschlingende (wiederkäuende) Ungeheuer, das, wie Göthe im Werther sagt, den Schauplatz des unendlichen Lebens in den Abgrund des ewig offenen Grabes verwandelt. (Anmerkung 6 im Anhange).

Mit dieser Ansicht verträgt sich weder die Annahme von Weltzwecken, noch von einer Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Wesen und es lässt sich aus ihr weder Sitten- noch Rechtslehre ableiten, wiewohl es an Versuchen dazu nie fehlen kann. Alles vollbringt sich nach dieser Lehre mit unausweichlicher Nothwendigkeit und es gibt keine andere Freiheit als die Einsicht in die vermeintliche Wahrheit dieser Auffassung, welche wieder dem Einen nothwendig zu Theil wird, dem Andern nothwendig nicht, je nach der Verkettung der Dinge und ihrer Wirkungen auf die bewussten Wesen, deren Bewusstsein selber nur ein Product der Verkettung der Dinge und ihrer Wirkungen ist, welches erlischt, sobald die Bedingungen seines Hervortritts aufhören.

Ich bestreite nicht, dass diese Lehre schon desshalb sich als falsch und unwahr erweist, weil sie dem sittlichen Gefühle des Menschen widerstreitet. Ich behaupte nur, dass sie auch abgesehen davon widerlegt werden kann. Es lässt sich nicht bloss ein Widerlegungsgrund gegen sie geltend machen, sondern von welcher Seite wir sie auch ansehen, so hält sie nirgend einem eindringenden Denken Stand, wir finden ein ganzes Nest von Widersprüchen in ihr und können eine ganze Schaar von Gründen gegen sie aufbringen, deren jeder einzelne schon sie widerstandlos stürzt. Es mag genügen, nur einige dieser Gründe hervorzuheben.

Wenn das Bewusstsein der geistigen Wesen das Ergebniss blindwirkender Kräfte wäre und wenn jedes Bewusstsein durch die Gesammtheit der Weltwirkungen auf es jedesmal nothwendig be-

stimmt würde, so könnte es keinen Unterschied von wahren und falschen Vorstellungen geben, also auch keinen Unterschied von wahrer und falscher Philosophie. Hiemit wäre schon die Berechtigung der Behauptung einer wahren Philosophie andern Denkweisen gegenüber aufgehoben. Jeder könnte nur denken wie er eben in jedem Augenblick müsste und er könnte gar nicht wissen, ob er nicht im nächsten Augenblicke durch veränderte Einwirkung anders und vielleicht gerade das Gegentheil denken müsste. Nichts liesse sich als unveränderlich wahr geltend machen und alles Denken wäre eine Strömung von aus blinden Wirkungen hervorgetriebenen Vorstellungen, die einem prüfenden Urtheile gar nicht unterstellt werden könnten, welches nicht selber wieder von dem Strome der Einwirkungen abhinge und somit kein Kriterium darbieten könnte, durch welches Wahres vom Falschen zu unterscheiden wäre. (Anmerkung 7 im Anhange).

Sehen wir auf das Verhältniss des Absoluten zu dem Bedingten in dieser Lehre, so hat das Absolute ausser dem Bedingten und das Bedingte ausser dem Absoluten keine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Absoluten ist eben die Gesammtheit des Bedingten, die Wirklichkeit des gesammten Bedingten ist eben das Absolute. Das Absolute hat keine Wirklichkeit in sich, sondern nur im Bedingten, das Bedingte hat keine Wirklichkeit in sich, sondern nur im Absoluten. Fragt man nach der Wirklichkeit des Absoluten, so wird man auf die Gesammtheit des Bedingten, fragt man nach der Wirklichkeit der Gesammtheit des Bedingten, so wird man auf das Absolute verwiesen. So aber verschwindet jedes im Andern, d. h. jedes verschwindet in dem, welches ohne es gar nicht wäre. In diesem sich widersprechenden Cirkel dreht sich die ganze Lehre.

Wollte man dagegen geltend machen, das Absolute, indem es sich von Ewigkeit zu der jedesmaligen Gesammtheit der endlichen Dinge bestimme, höre doch darum nicht auf, über allem Endlichen und Vergänglichen als Absolutes zu beharren, so wäre zu erinnern, dass wenn das Absolute, abgesehen von dem Endlichen, inhaltslos ist, wie in dieser Lehre, dasselbe auch nur an sich ein inhaltsloses, also leeres Beharren sein könnte, und dass, wenn das Bedingte, Endliche der einzige reale Inhalt des Absoluten wäre, dasselbe auch nichts als das Beharren des Entstehens und Vergehens sein könnte, somit nur das Sein und Beharren des Nichtigen.

Die idealistische Form dieses Pantheismus nähert sich wohl scheinbar einer tieferen Auffassung, indem sie formell die Persön-

lichkeit des Absoluten ausspricht. Allein sie versteht unter der Persönlichkeit des Absoluten nur den abstracten Begriff einer Allpersönlichkeit, die das Absolute als das Wesen des Persönlichen in allen bedingten Persönlichkeiten sein soll. Hienach würde die Persönlichkeit des Absoluten nur in der Gesammtheit der endlichen geistigen Wesen ihre Wirklichkeit haben. Das Absolute an und für sich entbehrte aber der Persönlichkeit und also des Bewusstseins und des Willens. Das Persönliche des Absoluten schrumpfte zum blossen Gattungsbegriff der persönlichen Wesen zusammen, und wäre somit nicht selber persönlich und alles Persönliche wie Nichtpersönliche wäre nach wie vor Wirkung eines bewusstlos und willenlos thätigen Allgemeinen. (Anmerkung 8 im Anhange). Diese idealistische Form des Pantheismus schreitet sogar zur Anerkennung der sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Wesen fort und verknüpft diese Lehre in einigen Vertretern mit der entschiedenen Behauptung der individuellen Unvergänglichkeit der geistigen Wesen. Allein sie kann diese wohlgemeinten Lehren nicht befriedigend aus ihrem Princip eines an sich und abgesehen von der Welt unpersönlichen Absoluten ableiten. Die Einsicht in die Unmöglichkeit dieser Ableitung hat mehrere Denker aus der Mitte der Schule des idealistischen Pantheismus über diese Lehrform hinausgeführt und indem zugleich von andern, aber verwandten Denkrichtungen her der gleiche Grundgedanke sich aufgedrängt hatte, ist die zweite und höhere Form des Pantheismus hervorgetreten, die ich mit einem passenderen Namen nicht zu bezeichnen weiss, als mit dem des Persönlichkeitspantheismus oder genauer des Pantheismus der Persönlichkeit des Absoluten an und für sich. Diese höhere Form des Pantheismus ist aus gleichen Gründen mit dem Theismus darin einverstanden, dass das Absolute an und für sich als Persönlichkeit, als selbstbewusster wollend wirkender Geist aufgefasst werden müsse, mit andern Worten, dass das Absolute nicht absolut sein könnte, wenn es nicht an sich selber Persönlichkeit und Geist wäre, dass aus einem als selbst geistlos und bewusstlos angenommenen Absoluten die Welterscheinungen, als bedingte Geisterwelt wie als bedingte Naturwelt, sich nicht ableiten lassen und dass das Weltall unter der Voraussetzung eines unpersönlichen Absoluten zu der Werther'schen Vorstellung des anfangs- und endlos sich selbst gebärenden und verschlingenden Ungeheuers herabsinke.

Zugleich aber halten sich die Vertreter dieser höheren Form des Pantheismus davon überzeugt, dass man der Vernunft nur gerecht werde, wenn man, die Wesenseinheit des Absoluten und

des Bedingten oder der Welt festhaltend, die Erkenntniss gewinne, dass das an und für sich selbst persönliche Absolute doch zugleich die Gesammtheit der Weltwesen und Welterscheinungen selbst sei, so dass die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des göttlichen persönlichen Geistes und der endlichen Geister- und Naturwelt Gott genannt werden müsse, dass Gott somit das All sei, aber auch der Geist des Alls genannt werden könne, wenn man den nur relativen Unterschied, somit nicht des Wesens, sondern nur der Form, in das Auge fassen wolle. Weil der absolute Geist nicht eine endliche oder unendliche Zeit hindurch unthätig und wirkungslos, auch nicht bloss theilweise ewig wirkend gedacht werden könne, und weil nichts ausser ihm selbst sein könne, auch nicht einmal durch ihn, ohne dass dasselbe, wenn es von ihm verschiedene Wesenheit wäre, zur Schranke für ihn würde und ihn selbst nur als endlich erscheinen liesse, darum müsse Gott selbst Alles in Allem sein und von Ewigkeit her in dem Weltall sich verwirklicht haben, sich verwirklichen und in die unendliche Zeit hin in dieser Verwirklichung begriffen sein. Dieses Verhältniss des absoluten Geistes zur Welt schliesse aber nicht aus, sondern vermöge der Vernunft, der Güte, Liebe und Macht Gottes vielmehr ein, dass die von ihm nicht sowohl geschaffenen als erzeugten geistigen Wesen in ihrer Sphäre frei, verantwortlich und als Glieder des Gottesreiches unsterblich seien, so wie die Gesammtheit der natürlichen Wesen von den allumfassenden Zwecken des göttlichen Geistes durchdrungen und umspannt seien. Nach dieser unstreitig im Ganzen grossartigen und erhabenen Lehre lebt ein einiger selbstbewusster und Alles mit seinem Bewusstsein, Willen und seiner Macht umspannender Gott und was besteht, besteht durch Gott; es besteht ein jenseitiges Leben, des diesseitigen Lebens Strafe, Lohn und höhere Stufe; es besteht eine heilige Weltordnung, durch welche Alles dem endlichen Siege des Guten über das Böse entgegengeführt wird, indem es der heiligen über alles Maass des Endlichen hinausgehenden, unerschöpflichen Liebe Gottes durch Bereitung der Wege, durch Langmuth wie durch Strafe, die intensivsten Grade derselben je nach Erforderniss nicht ausgeschlossen (die selbst nur verhüllte, indirecte Liebe ist), unhintertreibbar gelingen muss, zuletzt, und wäre es erst nach Aeonen, allen Widerstand des Bösen zu brechen und alle Wesen seiner eigenen Heiligkeit, Vollkommenheit und Seligkeit theilhaft zu machen.

Diese Lehre überflügelt unstreitig den gemeinen Pantheismus mit genialen Lichtgedanken und stimmt den Lehren des geläuterten

Theismus in allen Hauptpunkten so sehr zu, dass sie von demselben hauptsächlich nur in dem einen Punkt abweicht, der freilich zum Quellpunkte einer Reihe folgenreicher Abweichungen wird, Gott und Welt für eine und dieselbe Wesenheit zu halten, indem Gott, obgleich überweltliches Bewusstsein, doch zugleich die Welt selbst in der Gesammtheit ihrer geistigen und natürlichen Wesen sein soll. Allein diese Auffassung erweist sich als undurchführbar und muss nothwendig zur Rettung des Kerns der Wahrheit in ihr und somit zur Vollendung dieses Wahrheitskeimes über sich selbst zum wahren Theismus hinausgetrieben werden, sobald sie zum Bewusstsein der Widersprüche gelangt, die ihr noch anhaften. Wäre nämlich der selbstbewusste Gott zugleich die Welt selbst, wäre also die Welt immanentes Selbsterzeugniss des göttlichen Geistes, gewissermassen also der ewige Leib des ewigen Geistes Gottes, so müsste die gesammte Welt und in ihr die Gesammtheit der Weltwesen ohne Ausnahme, ob geistiger oder physischer Art, durchaus vom göttlichen Geiste so völlig bestimmt sein, dass für die Möglichkeit freier Selbstbestimmung, eigenlebiger Thätigkeit und Bewegung schlechterdings kein Raum übrig bliebe. Fiele aber die Freiheit und Verantwortlichkeit, welche diese Lehre statuirt, so ist klar, was Alles in ihr mit zusammenstürzte. Will daher diese Lehre dem Streben, von dem sie beseelt ist, wahre Befriedigung verschaffen, so muss sie sich zu der Einsicht erheben, dass der göttliche Geist in allen Bestimmungen, in welchen er sich selbst bestimmt, setzt, erzeugt, zur Selbstvollendung führt, nie seiner Substanz nach aus dem Kreise seiner Unendlichkeit heraustritt, dass er aufhören würde der unendliche Geist zu sein, wenn er auch nur in einer einzigen seiner Selbstbestimmungen sich jemals verendlichte. Wenn daher gleichwohl eine Welt existirt, wenn es einen Inbegriff endlicher Wesen gibt, so kann die Welt und so kann der Inbegriff endlicher Wesen nicht zur Selbstbestimmung Gottes gehören, sondern die Welt und die endlichen Wesen in ihr können nur durch Gott ein von dem seinen unterschiedenes Wesen empfangen haben. (Anmerkung 9 im Anhange). Die Welt ist nicht Selbstbestimmung, nicht Selbsthervorbringung oder Selbstgestaltung Gottes, sondern Schöpfung, Hervorbringung eines Inbegriffs bedingter Wesen, die zwar aus Gottes Kräften stammen, aber vermöge der ihnen verliehenen secundären Wesenheit von ihm selbst verschieden sind und eben nur durch ihre Verschiedenheit von ihm selbstbeweglich und frei sein können. Dass die Welt und die Weltwesen eine von Gott verschiedene Wesenheit haben, ergibt sich schon daraus, dass Gott in der Totalität seiner Momente ewig

vollendet ist und daher jeden Zwiespalt, jede Disharmonie, jede Verminderungsfähigkeit seiner Vollkommenheiten ausschliesst, und dass die Weltwesen des Zwiespalts, der Verschlimmerung und Verschlechterung wie andererseits der Verbesserung und Vervollkommnung fähig sind. Die Welt kann nicht einmal in ihrem jetzigen Zustand unmittelbar aus Gott abgeleitet werden, und um so weniger kann sie zum Wesen Gottes selbst gehören oder Gottes gegliederte Selbstgestaltung sein. (Anmerkung 10 im Anhange). Muss sie aber ihrem Wesen nach doch aus Gott abgeleitet werden, so muss sie eine Veränderung, eine Alteration, einen Umsturz ihrer ursprünglichen Verhältnisse erlitten haben, den man nur zuletzt aus dem Missbrauch der Freiheitskräfte der geistigen Wesen erklären kann. Die Verschlimmerungsfähigkeit der Welt ist zur wirklichen Verschlimmerung ausgeschlagen. Gott aber kann in diese Verschlimmerung nicht mit eingegangen sein, was doch sein müsste, wenn die Welt seine eigene Wesensgestaltung wäre. Das Wie der Weltschöpfung und das Wie der Ertheilung einer von ihm verschiedenen secundären Wesenheit bleibt uns dabei allerdings Geheimniss. Allein dass es dies bleiben müsse, begreift sich aus dem Wesen des unendlichen Geistes und dem Verhältnisse des geschaffenen Geistes zu ihm. Der Alles umfassende Geist Gottes kann nicht wieder von dem umfassten endlichen Geiste umfasst werden. Diese Schranke unserer Erkenntniss hebt die Sicherheit der entwickelten Erkenntnisse über Gott und Welt nicht auf, so wenig die in den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft errungenen sicheren Erkenntnisse beeinträchtigt werden durch die Schranke unseres Erkennens in Betreff der Frage: Wie die Kräfte in den verschiedenen Naturprocessen eigentlich wirken.

Anmerkungen.

Anmerkung 1. Wenn Platon und Schelling (in dem jedenfalls genialen Bruchstücke: Die Weltalter, im 8. Bande seiner sämmtlichen Werke S. 200—201) den tiefsten Grund des Wesenserkenntnissvermögens des Menschen in der Wiedererinnerungskraft der Seele oder des Geistes suchen, so liegt die Wahrheit dieser mehr mythischen als strengwissenschaftlichen Vorstellung in der Wahrheit und Wirklichkeit der Abkunft des menschlichen Geistes aus Gott.

Anmerkung 2. In der Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Hartenstein 1853. S. 483) sagt Kant: »Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialectisch sein, sondern ihr blosser Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten.« Auf Seite 505 gesteht Kant zu, dass das Interesse des Menschen für Wesenserkenntniss, obgleich nach ihm nicht befriedigbar, doch jederzeit natürlich sei und so in alle Zukunft bleiben werde.

Anmerkung 3. Kant erklärt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 500 ff.), dass alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwerfe, schlechterdings beantwortlich sein müssten, und dass die Entschuldigung mit den Schranken unsere Erkenntniss, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig sei, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt würden. Fragt man denn also, fährt er fort, erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen; es muss also irgend ein transscendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. In gleicher Weise dürfen wir nach Kant, wie er weiter entwickelt, dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken, wir dürfen uns in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen ungescheut und ungetadelt erlauben, auf solche Weise können wir einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber ohne allen Zweifel annehmen; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Auch können und dürfen wir von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens

in der vernünftigen Welbtbetrachtung Gebrauch machen und folglich dürfen wir auch zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, die wir vom göttlichen Willen ableiten. Eben daher sind wir auch nach Kant berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphismus (ohne welchen sich gar Nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen, ingleichen eine demselben gemässe Begierde und Willen u. s. w. hat, zu denken, sondern auch demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen. Allein — und hiemit biegt Kant das Gesagte in eine bloss subjectiv nothwendige Vorstellung um — es ist unter dieser Vorstellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers auch klar, dass ich nicht das Dasein und die Kenntniss eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich Nichts von diesem Wesen, sondern bloss von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableite. So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, Nichts, als regulative Principien, die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, dass sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber missversteht und sie für constitutive Principien transscendentaler Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Ueberredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen. — Kant sieht also vollkommen ein, dass die Vernunft ihrer Natur nach mit Nothwendigkeit zur Anerkennung Gottes als des absoluten Geistes und des Schöpfers, Ordners und Erhalters der Welt geführt werde. Allein er verkümmert sich dieses herrliche Ergebniss der Wissenschaft durch das skeptische Bedenken, dass möglicherweise diese Nothwendigkeit in einer rein subjectiven Einrichtung der Vernunft ihren Grund haben könne. Aus gleichen Gründen könnte Jemand meinen: ich erkenne wohl mit Nothwendigkeit, dass ich $2 \times 2 = 4$ und $3 \times 3 = 9$ denken muss. Allein wer steht mir dafür ein, dass diese Nothwendigkeit nicht möglicher Weise auf einer blossen Einrichtung meines Denkvermögens beruht? Wenn der völlig leere Einfall einer bloss zufälligen Einrichtung der Vernunft Geltung haben könnte, so müsste es ebensogut bezweifelt werden können, ob mein Sehen sichtbarer Gegenstände ein wirkliches Sehen ist. Denn es könnte am Ende auf einer blossen Einrichtung meines Geistes beruhen, dass ich unter gewissen Bedingungen mir vorstellen müsste, dass ich sichtbare Gegenstände sähe, indem ich mir in Wahrheit vielleicht nur vorstellen muss, dass ich sehe. Aber die Vorstellung einer blossen Einrichtung der Vernunft ist eine völlig leere, wenn nicht eine widersinnige Vorstellung. Die menschliche Vernunft ist kein Product einer künstlichen Einrichtung. Es gibt gar keine in abstracto mögliche Theorie, nach welcher die menschliche Vernunft als eine bloss zufällige Einrichtung erscheinen könnte. Dass sie dieses wirklich sei, wagt auch Kant nicht zu behaupten.

Er quält sich bloss mit der leeren Möglichkeit solcher Vorstellung ab, deren Denkbarkeit er nicht weiter untersucht. Jede Untersuchung ihrer Denkbarkeit aber muss mit dem Ergebniss enden, dass sie ein leerer Einfall ist, der in das Vernunftsystem des Weltalls nicht passt, man mag sich dieses Vernunftsystem aus materialistischen oder spiritualistischen, aus realistischen oder idealistischen, aus theistischen oder pantheistischen Voraussetzungen zu erklären versuchen. Ich erinnere hier an den Ausspruch Hegel's in seiner Logik (I, 29): »Die ältere Metaphysik hatte einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neuern Zeit gäng und gäbe geworden ist; sie hielt dafür, dass das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei, oder dass die Dinge und das Denken derselben an und für sich übereinstimmen, dass das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei.«

Anmerkung 4. Weiter konnten hier die Folgerungen aus dem Princip der Selbstthätigkeit des Absoluten (mit Ulrici) nicht verfolgt werden. Man vergleiche über das Gesagte das noch nicht genug gewürdigte Werk von Ulrici: Das Grundprincip der Philosophie II, 297—302 ff. Dann: Gott, Natur und Mensch. System des substantiellen Theismus von Dr. H. Schwarz.

Anmerkung 5. Lentzen in seiner Schrift: Zur philosophischen Methode, unterscheidet einen psychologischen, einen kosmologischen und einen ontologischen Pantheismus. In dem psychologischen Pantheismus wird nach ihm (l. c. S. 214—215) »Gott als die Seele oder der Geist der Welt gedacht. Gleichwie unsere Seele unseren Leib durchdringt und beherrscht, so soll nach dieser Meinung Gott die Welt als seinen Körper durchdringen und beherrschen. Alles Geistige in der Welt, alle Seelen sind Ausflüsse eines und desselben göttlichen Wesens, alle fliessen von demselben aus und kehren wieder zu demselben zurück. Eine zweite derartige Form wird als kosmologischer Pantheismus bezeichnet. In diesem wird zwischen Geist und Materie, Seele und Leib kein Unterschied gesetzt, sondern die Welt ist Gott, oder Alles wird als Eins gesetzt und dieses Eine ist Gott. Die dritte Form ist der ontologische Pantheismus. In diesem wird von der Substanz und deren Attributen ausgegangen. Nach demselben ist Gott die ewige, einzige und alleinige unendliche Substanz mit unendlichen Attributen; diese Substanz offenbart sich aber nur in zwei Attributen, in der Ausdehnung und dem Denken. Alle Erscheinungen aber, seien es ausgedehnte oder denkende Dinge, sind nur Modificationen oder vorübergehende Momente einer und derselben Substanz.« Diese drei Formen des Pantheismus entsprechen den oben im Text bemerklich gemachten drei Formen der ersten Hauptform des Pantheismus, nämlich der kosmologische dem realistischen, der psychologische dem idealistischen und der ontologische dem indifferentistischen. Die zweite Hauptform des Pantheismus kennt der Verfasser gar nicht, wenn man nicht sagen will, sie zerfliesse ihm (aber sehr mit Unrecht) in die Form des psychologischen Pantheismus. In den geistreichen Schriften G. Th. Fechner's, besonders in seinem Werke: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (3 Thle.) und in der

Schrift: Zur Seelenfrage, findet sich diese höhere und tiefere Form des Pantheismus in genialer Weise ausgeführt. Weissenborn in seinen geistreichen und scharfsinnigen Vorlesungen über Pantheismus und Theismus unterscheidet S. 10 — 12 1) den mechanischen oder materialistischen, 2) den abstract unitarischen, 3) den dynamischen, 4) den psychischen, 5) den ethischen und 6) den logischen Pantheismus. Man wird leicht in dem ersten und dritten besondere Formen des realistischen, in dem vierten, fünften und sechsten besondere Formen des idealistischen und in dem zweiten den ontologischen oder indifferentistischen Pantheismus wieder erkennen. Einen Persönlichkeitspantheismus kennt auch Weissenborn nicht, jedoch, anders wie Lentzen, nur darum nicht, weil er ihn bereits als eine (niedere) Form des Theismus auffasst, wozu er insofern allerdings berechtigt ist, als der Persönlichkeitspantheismus in dem obersten Princip des Theismus, der Auffassung Gottes als der überweltlichen absoluten Persönlichkeit, vollkommen einverstanden erscheint. Wenn er aber (l. c. S. 173) behauptet, der Lehre von der Wesensidentität Gottes und der Welt, welche Gott als überweltliche Persönlichkeit auffasse, könne nicht der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden (obgleich sie allerdings nicht ganz befriedigend sei), weil sie nicht sage, dass Gott die immanente Einheit aller weltlichen Existenzen oder das immanente Wesen der Welt sei, sondern vielmehr lehre, dass das in einer unterschiedenen und selbstständigen Form existirende Wesen Gottes dem Wesen der Welt identisch sei, so hängt die Entscheidung über diese Streitfrage von der Untersuchung der Begriffsbestimmung ab, welche Weissenborn vom Pantheismus überhaupt gibt und der Bedeutung, welche für ihn der Ausdruck Wesensidentität von Gott und Welt hat. Nach Weissenborn ist Pantheismus diejenige Anschauungsweise oder Lehre, nach welcher die Einheit der weltlichen Existenzen und zwar aller weltlichen Existenzen mit der Gottheit identificirt wird. Nach dieser Begriffsbestimmung wäre allerdings die fragliche Lehre nicht Pantheismus zu nennen. Allein möchte Weissenborn's Definition des Pantheismus nicht zu eng sein? Sollte nicht vielmehr der Begriff des Pantheismus dahin zu bestimmen sein, dass er jede Lehre unter sich begriffe, welche Wesenseinheit Gottes und der Welt lehrt? Denn möchte Gott und Welt wie immer oder noch so sehr unterschieden sein (einen relativen Unterschied muss jede Form des Pantheismus zugeben), möchte dieser Unterschied selbst bis zur Anerkennung der Persönlichkeit Gottes einerseits und der Unvergänglichkeit der Weltwesen andererseits (sei es nur der geistigen oder auch der nichtzusammengesetzten physischen) gehen, wenn Gott und Welt gleichwohl der Wesenheit nach identisch oder, anders gesagt, wenn in Gott und Welt gleichwohl eine und dieselbe Wesenheit ausgedrückt wäre, so würde diese Wesenseinheitslehre doch den Charakter des Pantheismus an sich tragen, wenn auch in einer Weise, die ihn in Rücksicht des Begriffs von Gott und von der Welt in entschiedenen Gegensatz gegen den gemeinen Pantheismus stellte. Gewissermassen räumt dies auch Weissenborn insofern ein, als er selber unter den Vertretern des Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt wenigstens eine Klasse von Philosophen bemerklich macht, welche auf dem Boden des

Theismus fast durchweg eine pantheistische Anschauungsweise gelten machten. Aber auch die von ihm unterschiedene zweite Klasse von Vertretern der genannten Lehre erscheinen ihm offenbar noch mit einem pantheistischen Moment behaftet, inwiefern er auch in ihnen den wahren, einseitigkeitslos christlichen Theismus nicht ausgesprochen findet, sondern nur denjenigen Theismus für den einseitigkeitslos christlichen Theismus anerkennen zu dürfen glaubt, welcher Gott und Welt weder als ausschliesslich wesensverschiedene, noch auch als bloss wesensgleiche, sondern vielmehr als solche Wirklichkeiten auffasst, die Beides sind, sowohl wesensgleich als auch zugleich wesensverschieden. Gott und Welt, erläutert Weissenborn, erscheinen aber dann als dies Beides, wenn gelehrt wird, dass das Wesen der Welt zwar im Wesen Gottes, aber nicht umgekehrt die Totalität des Wesens Gottes auch im Wesen der Welt gesetzt und enthalten sei. Dem Wortlaute nach könnte man wohl mit dieser Bestimmung des wahren Theismus zu rechten sich versucht fühlen. Inwiefern aber aus dem Ganzen seiner Darstellung hervorgeht, dass Weissenborn doch nur sagen will, die Wesenheit des Geschaffenen sei eine aus Gott abgeleitete, also secundäre, also verschiedene, kann man einräumen, dass sie von der oben im Text gegebenen Bestimmung nicht wesentlich verschieden sei.

Anmerkung 6. Gleichviel ob Göthe mit bewusster Absicht oder mit instinctiver Divination den Uebergang und Abfall vom gläubigen Theismus zum trostlosen Pantheismus durch leidenschaftliche Zerrüttung des Gemüths hindurchgehen lässt, ein Vorgang, der in der Menschheitsgeschichte nur in anderer Weise im grossen Maassstabe wirklich geworden ist, seine Schilderung dieses Uebergangs in Werther's Seele bleibt gleich bewunderungswürdig. Ich erachte sie für so genial, tiefsinnig und tiefergreifend, dass ich nichts kenne, was ihr in dieser Art zur Seite gestellt werden könnte. Werther schreibt an Wilhelm: »Musste denn das so sein, dass das, was des Menschen Glückseligkeit macht, wieder die Quelle seines Elendes würde? Das volle, warme Gefühl meines Herzens an der lebendigen Natur, das mich mit so vieler Wonne überströmte, das rings umher die Welt mir zu einem Paradiese schuf, wird mir jetzt zu einem unerträglichen Peiniger, zu einem quälenden Geist, der mich auf allen Wegen verfolgt. Wenn ich sonst vom Felsen über den Fluss bis zu jenen Hügeln das fruchtbare Thal überschaute, und alles um mich her keimen und quellen sah; wenn ich jene Berge, vom Fusse bis zum Gipfel, mit hohen dichten Bäumen bekleidet, jene Thäler in ihren mannigfaltigen Krümmungen von den lieblichsten Wäldern beschattet sah, und der sanfte Fluss zwischen den lispelnden Rohren dahin gleitete und die lieben Wolken abspiegelte, die der sanfte Abendwind am Himmel herüber wiegte; wenn ich dann die Vögel um mich den Wald beleben hörte, und die Millionen Mückenschwärme im letzten rothen Strahle der Sonne muthig tanzten, und ihr letzter zuckender Blick den summenden Käfer aus seinem Grase befreite; und das Schwirren und Weben um mich her mich auf den Boden aufmerksam machte, und das Moos, das meinem harten Felsen seine Nahrung abzwingt, und das Geniste, das den dürren Sandhügel hinunter wächst, mir das innere, glühende, heilige Leben der Natur eröffnete: wie fasste ich das alles in

mein warmes Herz, fühlte mich in der überfliessenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele. Ungeheure Berge umgaben mich, Abgründe lagen vor mir, und Wetterbäche stürzten herunter, die Flüsse strömten unter mir, und Wald und Gebirg erklang; und ich sah sie wirken und schaffen in einander in den Tiefen der Erde, alle die unergründlichen Kräfte; und nun über der Erde und unter dem Himmel wimmeln die Geschlechter der mannigfaltigen Geschöpfe. Alles, alles bevölkert mit tausendfachen Gestalten; und die Menschen dann sich in den Häuslein zusammen sichern, und sich annisten, und herrschen in ihrem Sinne über die weite Welt! Armer Thor! der du alles so gering achtest, weil du so klein bist.— Vom unzugänglichen Gebirge über die Einöde, die kein Fuss betrat, bis an's Ende des unbekannten Oceans, weht der Geist des Ewigschaffenden, und freut sich jedes Staubes, der ihn vernimmt und lebt. — Auch damals, wie oft habe ich mich mit Fittigen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken, und nur einen Augenblick, in der eingeschränkten Kraft meines Busens einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt. Bruder, nur die Erinnerung jener Stunden macht mir wohl. Selbst diese Anstrengung, jene unsäglichen Gefühle zurück zu rufen, wieder auszusprechen, hebt meine Seele über sich selbst, und lässt mich dann das Bange des Zustandes doppelt empfinden, der mich jetzt umgibt. Es hat sich vor meiner Seele, wie ein Vorhang, weggezogen, und der Schauplatz des unendlichen Lebens verwandelt sich vor mir in den Abgrund des ewig offenen Grabes. Kannst du sagen: Das ist! da alles vorüber geht? da alles mit der Wetterschnelle vorüber rollt, so selten die ganze Kraft seines Daseins ausdauert, ach! in den Strom fortgerissen, untergetaucht, und am Felsen zerschmettert wird? Da ist kein Augenblick, der nicht dich verzehrte, und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, sein musst; der harmloseste Spaziergang kostet tausend armen Würmchen das Leben, es zerrüttet Ein Fusstritt die mühseligsten Gebäude der Ameisen, und stampft eine kleine Welt in ein schmähliches Grab. Ha! nicht die grosse, seltne Noth der Welt, diese Fluthen, diese Erdbeben, die eure Städte verschlingen, rühren mich; mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt; die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt, Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her: ich sehe nichts, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer.« Dabei ist nicht zu übersehen, dass Werther Thatsachen anführt, die nicht zu läugnen sind, und dass nur seine verzweifelnden Schlussfolgen daraus falsch sind. Gerade diese Thatsachen einer durch die Natur hindurchgehenden Negativität, welche Schopenhauer, indem er sie erschöpfender als irgend Einer vor Augen legt, zur Grundlage seines gleichfalls aus falschen Schlussfolgen hervorgegangenen »tristen« Systems der Verzweiflung macht, sind es, ohne deren tiefere Ergründung die christliche Lehre unverstanden bleibt. Was

Schopenhauer von der christlichen Lehre verstanden hat, obzwar einseitig genug, dankt er hauptsächlich seiner aus Kant stammenden Richtung auf tiefere Untersuchung der Natur des Willens und seiner scharfen unbestochenen Auffassung der empirischen Wirklichkeit der Welterscheinungen. So schroff er sich dem positiven Christenthume entgegenstellt, so würde ich mich doch nicht sehr verwundern, wenn gründliche Kenner seiner Schriften durch ihn den Weg zum tieferen Verständnisse des Christenthums zurück finden würden.

Anmerkung 7. Die Lehre, dass das Bewusstsein der geistigen Wesen das Ergebniss blindwirkender Kräfte sei, ist im Grunde schon gar nicht verschieden von der Lehre des Protagoras, dass für jeden Menschen jedes Ding so auch sei, wie er es wahrnehme oder empfinde, dass also der Mensch das Maass aller Dinge sei, oder führt doch nothwendig zu ihr. Schon Platon hat im Theätetos in meisterhafter Art (wie ich in meiner Dialektik Platon's dargestellt habe) gezeigt, dass Protagoras, der Patriarch der Fliessenden, wie er sie scherzhaft nennt, die Lehre der Herakliteer vom ewigen Flusse aller Dinge zur verderblichsten Sophisterei ausgesponnen habe. Protagoras widerspricht sich selbst, sagt Platon (die Dialektik Platon's S. 16—17), indem er (Protag.) behauptet, dass es kein Sein, sondern nur ein Werden gebe und also auch nichts an und für sich Seiendes, da Alles erst durch wechselseitiges Zusammentreffen des Thuns und des Leidens, einerseits als Wahrnehmendes, andererseits als Wahrnehmung werde. Nach dieser Meinung ist aber alle Erkenntniss unmöglich. Denn wenn nichts ist, sondern Alles wird, so gibt es auch nichts Beharrliches und wenn nichts Beharrliches auch keine Erkenntniss, weil dann weder der Gegenstand der Erkenntniss derselbe bliebe, noch der Erkennende sich als derselbe bewusst sein könnte. So wie eine Erkenntniss entstehen wollte, würde sie von dem unaufhörlichen Flusse des Werdens wieder verschlungen werden etc.

Anmerkung 8. Am durchgreifendsten, prägnantesten und consequentesten wird diese Lehre, welche dem Wesen nach die Hegel's ist, in der philosophischen Trilogie Michelet's: Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, durchgeführt. Das Ganze besteht aus drei philosophischen Gesprächen: 1) Ueber die Persönlichkeit des Absoluten (1844); 2) der historische Christus und das neue Christenthum (1847): 3) die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen (1852). Michelet bietet in der That alle ersinnlichen Gründe auf, um seiner Lehre einen festen Halt zu geben. Allein sie stürzt rettungslos dahin, wie schon die Kritiker des Hegel'schen Systems hinlänglich gezeigt haben. Denn eine Persönlichkeit, die absolute Persönlichkeit sein soll, und es doch nur in dem Wechsel vergänglicher Personen wäre, ist ein widersprechender, ein undenkbarer Begriff. Auffällig erscheint nur, dass Michelet, während er in der erwähnten Trilogie die individuelle Unsterblickeit in Abrede stellt, in der Zeitschrift: Der Gedanke (B. I. H. I. S. 39), derselben das Wort zu reden scheint, wenn nicht die dort gelehrte Beibehaltung der wissenden Subjectivität des Ich bei seiner Rückkehr in die einfache Allgemeinheit nur bedeuten soll, dass die vermeintliche All-

persönlichkeit immer wieder wissende Subjectivitäten haben werde, in denen sie sich zum Bewusstsein bringe. Diese Auffassung findet freilich ihre Bestätigung in der Aeusserung Michelet's im 2. Hefte der Zeitschrift: Der Gedanke S. 168: »Der Geist, in welchem alle Heiligen Ein Heiliger sind, ist das grosse Individuum, die ewige Persönlichkeit, in der wir durch eine wahre Seelenwanderung unsterblich leben. Und wenn Einer nicht als Mauserstoff abgeworfen werden will, so bleibt ihm nichts übrig, als mit Schiller »im Ganzen zu leben, das bleibt, wenn wir lange dahin.« «

Anmerkung 9. Wer diese Erklärung verwirft und also Gott das Vermögen abspricht, aus sich ohne Verminderung und Entäusserung seines Wesens schöpferisch ein secundäres Wesen hervorzubringen, muss entweder dem Monismus oder dem Dualismus verfallen und also im ersten Falle alle bedingten Wesen als schlechthin durch das Absolute determinirte blosse Erscheinungsformen desselben auffassen, dann aber auch consequent alle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit und hiemit den Unterschied des Guten und Bösen leugnen, oder im zweiten Falle dem absoluten Gott eine dem Sein nach gleich absolute Materie gegenüberstellen, gleichviel ob er diese Materie als ein Wesen, oder als einen Inbegriff von Atomen, Monaden oder Realen vorstellt. Wenn man einmal sich über den Widersinn hinwegsetzt, zwei Absolute zu statuiren, so kann es dann freilich nichts zu verschlagen scheinen, wenn man, wie Herbart, das zweite Absolute zu einem Inbegriff unzähliger dem Sein nach absoluter Realen zerspaltet. Vergl. Gott, Natur und Mensch. System des substantiellen Theismus. Von Dr. Heinrich Schwarz S. 26, 30. Ich will hiemit nicht sagen, dass Herbart zuerst ein zweites Absolutes überhaupt zu statuiren sich veranlasst gesehen und dann erst dieses zweite Absolute in unzählige Reale zerspaltet habe. Vielmehr ist jedes der Herbart'schen Realen ursprünglich absolut gesetzt. Gleichwohl stehen sie doch als Inbegriff aller — ihre Zahl ist wiewohl für uns unzählbar doch endlich — der im Glauben angenommenen persönlichen Gottheit gegenüber. Auch hier ist der Naturalismus nicht bis in die Wurzel überwunden, denn das Auf-sich-selbst-stehen der Realen heisst beim Lichte betrachtet doch nichts anders, als sie verdanken ihr Sein und Bestehen dem Gedankenlosen, Blindseienden, wenn man nicht sagen darf Blindwirkenden.

Anmerkung 10. Jeder Versuch, die Welt so aufzufassen, als ob sie immer in dem Kampf und Streite ihrer Elemente gewesen wäre und immer in demselben sein werde, als ob die Menschheitsgeschichte sich nothwendig so habe entwickeln müssen, wie sie sich entwickelt hat, muss damit enden, die Freiheit zu leugnen und hiemit den Unterschied des Guten und des Bösen aufzuheben, wenn man nicht vielmehr sagen müsste, dass jeder solcher Versuch schon von der Voraussetzung ausgehe, dass alles der Nothwendigkeit unterliege und Freiheit ein Phantom sei. Schon Cartesius und Leibniz, dann Kant, Fichte, Schelling und Hegel strebten wohl danach, dem allgemeinen Nothwendigkeitssystem (das zuletzt doch nur Naturalismus sein könnte) gegenüber ein Freiheitssystem zu begründen. Allein das Streben dieser Denker misslang, jedem in seiner Weise, weil sie alle, wenn auch in verschiedenem Grade, den Naturalismus nicht bis in die Wurzel

überwanden. Tiefsinnig zeigte Sengler in seiner Erkenntnisslehre (I, 94 ff.), dass Kant grösstentheils auf dem alten Fundamente des Dogmatismus, der vor ihm geherrscht hatte, fortgebaut und so den Grund zur Verwirrung in neuen Formen bei seinen Nachfolgern gelegt habe. Statt den Dogmatismus, wie sein Kriticismus doch wollte, aufzuheben, vereinigte Kant vielmehr nur die zwei vor ihm bestandenen Formen des Dogmatismus synkretistisch, ohne sie über sich durch ein neues Princip in diesem Punkte hinauszuführen. Während die eine, der Sensualismus nämlich, das von aussen Gegebene, der logische Idealismus oder Rationalismus das von innen Gegebene zur Grundlage des Wissens machte und diese Grundlage selbst weder zu prüfen, noch abzuleiten suchte, fasste Kant nur beide zusammen als Bestandstücke des Erkennens. Der Inhalt des Erkennens ist ihm der Seele von aussen gegeben, die Form, mit welcher dieser Inhalt gedacht, aber nicht erkannt wird, ist der Seele von innen gegeben. Die subjectiven Erkenntnissformen liegen in der Seele bereit, fix und fertig, und harren nur auf Anwendung, sie werden nicht aus der Seele selbst abgeleitet, als Synthesen dieser. Die Folge davon war, dass bei Kant die erkennbare Welt der Erscheinung und Wirklichkeit wieder nur die Natur war. Wenn so Kant trotz seiner darauf gerichteten Tendenz den Naturalismus nicht überwand, so machte sich die Gewalt desselben mitten im Idealismus Fichte's noch stärker geltend im unversöhnbaren Zwiespalt des Ichs und des Nichtichs, der hier als wahrer Naturhass auftrat, in Schelling nur zur Indifferenz erschlaffte, um in Hegel nur in anderer Weise wieder hervortreten. Mit Grund bemerkt Sengler (l. c. S. 107), dass bei dem über Fichte hinausgehenden Schelling die Subjectivität ganz in ihrer Berechtigung aufgegeben werde, dass der Subjectivismus Fichte's bei Schelling ganz in den Objectivismus überschlage und von demselben absorbirt werde. Sengler deutet zugleich an, dass es sich bei Hegel nicht wesentlich anders verhalte und so ergibt sich ihm die Erkenntniss, dass die Fichte-Schelling-Hegel'sche Philosophie kein von der Natur wesentlich verschiedenes geistiges Wesen, sondern nur einen Naturgeist kenne. Mag nun dieser Naturgeist, der Mensch, von Hegel selbst vergöttert werden, so bleibt er darum doch nichts weiter als Naturgeist, was sich schon damit erweist, dass er nach ihm vergänglich ist und nur so lange existirt, als die Naturbedingungen seines Daseins, die Dauer seiner materiell-leiblichen Organisation, es ihm verstatten. Die ewige Persönlichkeit des Absoluten soll ewig verwirklicht sein und sich ewig erhalten und behaupten in dem anfangs- und endlosen Wechsel endlicher Naturgeister aller Grade und Stufen geistiger Begabung und Ausbildung, so dass der Cretin nicht weniger als der Botokude und Pescherähe etc., der Baschkyre wie der Kalmücke, das Genie wie der Dummkopf, der Heilige wie der Verbrecher, der Freie wie der Sklave gleichsehr, auf welche Weise immer, ein Moment der Persönlichkeit des Absoluten sein müsste. Diese Lehre ist längst gerichtet durch die einschneidenden Kritiken H. J. Fichte's, C. Ph. Fischer's, Sengler's, Ulrici's, Sigwart's, Staudenmaier's, Weissenborn's, Wirth's und vieler Andern, und es wird alle ersinnliche Mühe und Arbeit der Gründer der Hegel'schen Zeitschrift: Der Gedanke, gänzlich umsonst sein, der Welt die Haltbarkeit

dieser monströsen Lehre vorzudemonstriren. Sogar innerhalb der Hegel'schen Schule selbst ist jene den menschlichen Geist vergötternde Lehre bereits durchbrochen worden. Ich nenne von diesen Durchbrechern vor Allen nur Karl Rosenkranz, der sich den Ruf des geistreichsten und vielseitigsten Schülers Hegel's zu erringen gewusst hat und dessen Genialität Michelet (der Gedanke II, 106) einräumt, wie sehr er auch die theistische Tendenz desselben bestreitet. Rosenkranz irrt zwar, wenn er seine theistische Tendenz in Hegel selbst schon ausgedrückt finden will, allein jedenfalls ist es ihm zweifellos, dass die Persönlichkeit Gottes als überweltliche zu fassen ist, in welche Schwierigkeiten er sich auch verwickelt, wenn er mit diesem Standpunkte so viele damit unvereinbare Lehren Hegel's, wenn auch zum Theil nur in gewisser Umbildung, ausgleichen will. Jedenfalls verspricht die Stellung, welche Rosenkranz eingenommen hat und die er sicher durch Michelet's Einwendungen sich nicht verkümmern lassen wird, folgenreich zu werden. Sollte es denn auch so schwer sein, einzusehen, dass jede Lehre, welche den Standpunkt des Theismus, die Anerkennung der überweltlichen Persönlichkeit Gottes, aufgibt, bei allem idealistischen Gebahren unausweichlich dem Naturalismus verfallen muss? Denn stammen die Dinge und Wesen nicht aus der Geistigkeit des absoluten Wesens, ist der absolute Geist nicht das primitive und allbegründende schöpferische Wesen, so stammt Alles nur aus blinder Nothwendigkeit, und gleichwie in diesem Falle das Absolute selbst nur ein blindwirkend Nothwendiges sein kann, so kann auch alles durch dasselbe Bedingte nur denselben Charakter der blinden Nothwendigkeit an sich tragen. Was wir den bedingten oder endlichen selbstbewussten Geist nennen, kann alsdann dem Wesen nach nicht von den blindwirkenden Naturkräften verschieden sein, ist dann nur die entwickeltste Gestaltung der Naturkräfte und Naturwesen und alle Beweglichkeit seiner Gedanken kann dem Banne der Nothwendigkeit sich nicht entringen. Daher ist es keineswegs verwundersam, sondern vollkommen begreiflich, dass L. Feuerbach von der Hegel'schen Philosophie aus zum ausgesprochensten Materialismus fortging. Das innerste Wesen des modernen Idealismus ist darum der Materialismus, weil diesem Idealismus das Absolute an sich selbst ein blindwirkendes Wesen ist.

XIII.

Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft.

Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie und Kraft.

Von Dr. J. Frohschammer,
ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu München.

1861.

Wenn in unsern Tagen die Naturphilosophie in demselben Maasse gering geschätzt wird, wie die Werthschätzung der empirischen Naturwissenschaften in ihrer stets wachsenden Ausbreitung zugenommen hat: so muss jeder Versuch eines fähigen denkenden Kopfs, der Naturphilosophie neue Aussichten zu eröffnen, doppelt und dreifach willkommen geheissen werden. Denn nimmermehr darf die Philosophie von irgend einem Gebiete des Daseins sich verdrängen lassen, oder irgend ein solches lediglich der empirischen Forschung Preis geben. Die verbreitete Meinung, dass die Naturphilosophie bis jetzt nichts Rechtes und Haltbares geleistet habe, woraus man ableiten will, dass sie auch für die Zukunft Nichts verspreche, kann durchaus nicht als begründet eingeräumt werden. Ohne behaupten zu wollen, dass die Geschichte der Naturphilosophie nicht durch ein grösseres Maass von Irrthümern hindurchgegangen sei, als die anderer Wissenschaften, steht doch fest, dass eben keine irrthumlos verlaufen ist; und es erscheint als das gemeinschaftliche Schicksal der Wissenschaften, sich nicht in einem irrthumlosen Stufengang, sondern in einem durch Irrthum mehr oder minder getrübten Fortschreiten zu entwickeln. Selbst die mathematischen Wissenschaften, wiewohl ihrer Natur nach von

diesem Schicksal verhältnissmässig am Wenigsten berührt, machen doch davon keine ganz reine und vollständige Ausnahme. Man sollte glauben, die empirischen Wissenschaften seien hierin den mathematischen gleich oder doch nahezu gleich zu stellen. In wie weitem Abstande aber sich ihre Geschichte von dem Gange einer irrthumlosen Entwickelung befindet, davon kann man eine überraschende Einsicht gewinnen, wenn man auch nur die Geschichte der inductiven Wissenschaften von Whewell (übersetzt von v. Littrow) vollständig vergleichen will. Die Geschichte der Naturphilosophie steht weder an geistigem Interesse, noch an Ergebnissen gegen die anderer Wissenschaften zurück; wovon man sich schon durch den Abschnitt derselben, welchen J. Schaller in seiner Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit behandelt hat, überzeugen kann. Wenn die Geschichte der Naturphilosophie reich an Irrthümern ist, so gilt diess nicht weniger von der Geschichte anderer Wissenschaften; und wenn Whewell (a. a. O., Bd. I, S. 149) z. B. in der Aufstellung der Epicykeln des Hipparch in der Astronomie ein Beispiel sieht, »wie eine Theorie in hohem Grade schätzbar sein mag, obschon sie von dem wahren Zustande der Dinge falsche Ansichten aufstellt, und wie sie, wenn sie gleich ganz unnöthige Verwickelungen in sich aufgenommen hat, doch für die Wissenschaft selbst von sehr grossem Nutzen sein kann,« so wird man die analoge Behauptung auch für gewisse naturphilosophische Irrthümer geltend machen dürfen [1]).

Mit Recht weist Frohschammer in der Vorrede seiner Schrift die Bearbeitung der Naturphilosophie dem Philosophen zu. »Soll die Naturphilosophie,« bemerkt er, »eine besondere, von der Naturwissenschaft verschiedene Wissenschaft sein, so versteht sich diess eigentlich von selbst; denn da muss sie einen eigenthümlichen Standpunkt, ein eigenes Erkenntniss-Princip haben, sowie ein bestimmtes, eigenthümliches Erkenntniss-Object. Das blos naturwissenschaftliche Material, das dem Naturforscher als solchem zu

1) Treffend bemerkt Whewell in demselben Zusammenhange: »Bei den weitern, spätern Fortschritten unserer Erkenntniss kann der Fall eintreten, dass der Werth des wahren Theils einer Theorie den anderen falschen Theil derselben weit überwiegt, und dass der Gebrauch der Nutzen irgend einer Vorschrift durch ihren Mangel an Simplicität keineswegs verringert wird. Die ersten Schritte der menschlichen Erkenntniss verlieren dadurch ihren Werth nicht, dass sie nicht auch zugleich die letzten sind; und der Anfang einer Reise in unbekannte Gegenden erfordert oft nicht weniger Muth und Kraft, als das Ende derselben.

Gebote steht, kann darum noch nicht genügen, um daraus auch eine Naturphilosophie zu schaffen. Ein System der Naturphilosophie lässt sich nämlich nicht aus dem blossen Material (den naturwissenschaftlichen zerstreuten Detailkenntnissen) entwickeln, sondern fordert — wie jede gesunde, normale Entwickelung, so zu sagen, einen Keim, eine Grundkraft und Norm — hier ein Grundprincip des Erkennens, von dem sie ausgeht, dem sie alle Objecte des Erkennens unterordnet und nach dem sie dieselben beurtheilt. Dieses Grundprincip ist im erkennenden Subjecte selbst gegeben« (?) »und wird nicht durch Naturwissenschaft gewonnen oder begründet, sondern durch die Metaphysik. Diese gibt also für die Naturphilosophie das Grundprincip des Erkennens, während die Naturwissenschaften nur eigentlich das Material dazu liefern.« Hierin liegt schon angedeutet, dass Frohschammer vor Allem darauf bedacht sein musste, das Gebiet der Naturwissenschaft als solcher von dem der Naturphilosophie zu unterscheiden und jeder von diesen beiden auf die Natur bezüglichen Wissenschaften eine eigenthümliche Aufgabe zuzuweisen.

So berechtigt diese Unterscheidung ist, so können wir doch nicht einräumen, dass Frohschammer die Vertheilung der beiderseitigen Aufgaben und Arbeiten durchaus richtig bestimmt hätte. Er fragt nicht, was soll sich einerseits die Naturwissenschaft, andererseits die Naturphilosophie ihrem Begriffe nach zur Aufgabe machen, sondern nur: Was hat sich bisher die Naturwissenschaft factisch zur Aufgabe gemacht, und was hat sie der Naturphilosophie zur Bearbeitung übrig gelassen? Nach dieser Auffassung dürfte die empirische Naturwissenschaft gewisse Erscheinungen und Thatsachen der Natur ignoriren, und würde die Naturphilosophie wenigstens zum Theil zu der Stellung herabgedrückt, das ihr — gleichviel ob aus Gnade und Grossmuth oder aus Unfähigkeit und Beschränktheit — Uebrig-Gelassene zu erforschen, und eine — wenn auch noch so ergiebige — Nachlese zu halten. Vielmehr aber ist Nichts gewisser, als dass die empirische Naturwissenschaft sich über das ganze Gebiet der Erscheinungen und Thatsachen der Natur zu erstrecken hat, während es die Aufgabe der Naturphilosophie ist, das Ganze dieser erforschten Erscheinungen und Thatsachen der Natur aus Principien zu begreifen. Ganz mit Recht behauptet der Verfasser, die Natur müsse nicht bloss mechanisch, nicht bloss physikalisch und chemisch, sondern auch organisch betrachtet werden. Aber diese organische Betrachtung der Natur ist nicht lediglich dem Philosophen zuzuweisen, sondern sie muss von dem empirischen Naturforscher ebenso verlangt wer-

den, wenn die Naturforschung gesund, und nicht krankhaft verschraubt und verkünstelt werden soll. Der Verfasser lenkt in diese Auffassung selber ein, wenn er (S. 69) ganz richtig sagt: »Sie (die Naturphilosophie) setzt die eigentliche Naturwissenschaft als selbstständige Forschung durchweg voraus, ist auf die Resultate derselben durchweg angewiesen und in ihrem Fortschritte durch sie mitbedingt. Denn ehe man die Natur nach ihrem Sein und Wirken deuten, verstehen kann, muss sie erst nach ihrer Wirklichkeit, Thatsächlichkeit in den Erscheinungen und Gesetzen erkannt sein; die Erkenntniss der Wahrheit im Sinne von Idealität setzt die Erkenntniss der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit voraus, wenn auch die Erkenntniss jener wiederum in mannigfacher Weise in Bezug auf Methode und Zielsetzung auf die Erforschung dieser zurückwirken kann. Beide also, Naturwissenschaft wie Naturphilosophie, stehen selbstständig neben einander, wenn auch in vielfacher Wechselwirknng; sie brauchen sich nicht gegenseitig ihr Gebiet streitig zu machen, denn jede hat ihr eigenes, eigenthümliches, und jede ihre besondere Aufgabe, deren Lösung durch die andere nicht gehemmt, sondern vielmehr gefördert wird.«

In diesem Sinne bezeichnet der Verfasser im Allgemeinen ganz richtig das Grundgebrechen der Schelling'schen Naturphilosophie, welches nach ihm darin besteht: »dass zwischen dem blossen Sein und den thatsächlichen Gesetzen der Natur und deren wirkenden Ursachen einerseits, und dem Vollkommensein oder den idealen Momenten derselben andererseits gar kein bestimmter, oder nicht immer ernstlicher Unterschied gemacht wird; und dass dann das thatsächliche, empirische und exacte Sein und Geschehen derselben gerade so erkannt werden will, wie man (allerdings) die ideale Bedeutung derselben erkennen kann. Desshalb will Schelling einerseits von Oben her erkennen, construiren, andererseits doch die Naturphilosophie als eigentliche Naturwissenschaft geltend machen. Er unterscheidet daher die Naturwissenschaft und die Naturphilosophie nicht von einander, so wie er das Sein und das Vollkommensein derselben nicht unterscheidet.« Ihm heisst, über die Natur philosophiren: die Natur schaffen. Schelling begeht also den entgegengesetzten Fehler einer grossen Zahl von Naturforschern, die, während Schelling die Naturwissenschaft in die Naturphilosophie aufgehen lässt, umgekehrt die Naturphilosophie in die Naturwissenschaft aufgehen lassen, so weit sie überhaupt philosophiren. Obgleich nämlich von Haus aus aller Philosophie abgeneigt, ihr kaum irgend eine oder auch gar

keine Berechtigung einräumend, können sie doch nicht umhin, unwillkürlich zu philosophiren; indem sie aber so nicht gründlich, weil schon nicht mit Bewusstsein und Absicht, philosophiren, weben sie ihren Forschungen, ohne es selbst recht zu wissen, falsche Voraussetzungen, unbedacht angenommene Grundsätze und Gedanken ein, welche das Erfahrungsmässige verunreinigen, nicht scharf hervortreten lassen, und ebensowenig dem Philosophen irgendwie genügen können. Die meisten Materialisten sind es auf diesem unklaren, verworrenen Wege geworden. Sie meinen, auf dem reinen Boden der Thatsachen zu stehen, während sie bereits die Thatsachen aus falsch metaphysischen Gesichtspunkten und Grundsätzen beurtheilen. Naturwissenschaft und Naturphilosophie müssen streng unterschieden werden; und auch wenn je die Zeit kommen sollte, wo die Naturphilosophie die Naturwissenschaft ganz zu durchdringen vermag, müssen die beiden Elemente der einen und totalen Naturwissenschaft noch klar von einander zu unterscheiden sein. Daher hat das Wort, welches Schiller den Naturforschern und Philosophen zuruft, seine relative Berechtigung:

»Feindschaft sei zwischen euch! Noch kommt das Bündniss zu frühe:
Wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt.«

Das Interessanteste und Förderlichste in dem Kapital der vorliegenden Schrift über die Aufgabe der Naturphilosophie ist die Begründung der Wahrheit der teleologischen Naturbetrachtung. Freilich gibt es noch weiter zurückliegende Fragen, deren völlige Erledigung hier nicht gesucht werden darf. — Nachdem der Verfasser im dritten Kapitel seiner Schrift die Naturphilosophie als die Wissenschaft von der idealen Wahrheit der Natur, von der Wahrheit derselben nicht im Sinne von Wirklichkeit oder blosser Thatsächlichkeit, sondern im Sinne von Vollkommenheit oder Idealität bestimmt hat, geht er im vierten Kapitel zur Betrachtung der Wissenschaftlichkeit der Naturphilosophie über, und erweist Sein, Werth und Bedeutung der Naturphilosophie mit lichtvollen und tiefeindringenden Gründen.

Nach diesen Erörterungen über die Aufgabe der Naturphilosophie, über ihr Erkenntnissprincip, ihren Inhalt und Zweck könnte nun nach dem Verfasser das System derselben selbst begründet und ausgebildet werden. Indessen ist er doch nicht gesonnen, die Darstellung eines vollständigen Systems der Naturphilosophie jetzt schon zu wagen. Er begnügt sich vorerst, der wissenschaftlichen Welt im fünften Kapitel seiner Schrift eine Untersuchung aus dem allgemeinen Theile der Naturphilosophie vorzulegen: über Ma-

terie und Kraft. In den Untersuchungen zunächst über die Materie will der Verfasser über die Frage entscheiden: ob untheilbare Theilchen das ursprüngliche Wesen der Materie bilden, wie die Atomistik behauptet, oder ob eigentlich Kräfte das Ursprüngliche sind und der Stoff nur das durch sie Gebildete ist, wie die (idealistischen) Dynamiker wollen; oder endlich, ob über oder zwischen diesen beiden Ansichten eine dritte sich bilden lasse, die den Thatsachen, wie dem Denken, besser entspricht, als jede der beiden andern. Der Atomistik geradezu seine Zustimmung zu geben, wird der Verfasser verhindert erstlich durch die von ihm statuirte Unnöthigkeit ihrer Annahme zur Erklärung der Thatsachen, auf welche sich zu ihrer Erhärtung die Atomistiker berufen, indem diese Thatsachen nur dafür Zeugniss gäben, dass die Materie factisch aus discreten Theilchen bestehe, nicht aber dafür, dass sie aus untheilbaren Theilchen, aus Atomen, bestehe. Zweitens aber widerspreche die Einfachheit dem Wesen des Materiellen, die Materie könne nie einfach sein; das Materielle möge noch so klein gedacht werden, so müsse es immer wieder Räumlich-Ausgedehntes, also Theilbares sein. Der letzte Grund ist bekanntlich seit Aristoteles von den meisten Philosophen immer wieder geltend gemacht worden, und wurde in ältern und noch mehr in neuern Zeiten von einer nicht geringen Anzahl von — der Atomistik geneigten oder huldigenden — Naturforschern anerkannt. Um aber die Atomistik dennoch nicht aufgeben zu müssen, haben sie sich auf den Gedanken gestützt, zur Aufrechthaltung der Atomistik genüge die factische Ungetheiltheit oder beziehungsweise Untheilbarkeit der kleinsten Körperchen, wenn man auch einräumen müsse, dass die Atome an sich, ihrer Natur nach, als räumliche Körperchen nicht untheilbar seien. Diese Auffassung geht dem Wesen nach, was Viele übersehen haben, jedenfalls bis auf Epikur zurück, der nach von Zeller (Die Philosophie der Griechen, III, 223) angeführten Zeugnissen des Diogenes Laertius und des Lucretius (I, 266 ff.) schon bemerkte, man dürfe die kleinsten Körperchen nicht für mathematische Atome (nicht für an sich untheilbar) halten, sondern sie führten diesen Namen nur desshalb, weil ihre physicalische Beschaffenheit jeder Theilung widerstrebe [1]).

1) Lucretius drückt sogar sehr stark aus, dass die Kraft, womit die Theilchen des Atoms zusammengehalten würden, jeder Gewalt überlegen sei, welche sie zu trennen, zu spalten, zu zertrümmern versuchen könnte. Vergl. besonders I, 475—476, 536, 562, 596—601. Nicht mit Theilen begabt nennt er die Atome (I, 612) nur wegen ihrer kleinsten und absolut dichten Natur, die wirkliche Theilung nicht zulässt.

Später hebt besonders Gassendi denselben Gesichtspunkt nur noch bestimmter hervor, der sich wohl hütet, schlechthin untheilbare und kleinste Körper anzunehmen, sondern einräumt, die Mathematik lasse an dem kleinsten Körper noch Theile unterscheiden, aber behauptet, so fest könnten diese Theile miteinander verbunden sein, dass keine Kraft in der Natur sie trennen könne [1]). Derselbe Gedanke wurde in der neuesten Zeit besonders von Czolbe hervorgehoben, indess er wohl stillschweigend von den meisten, wenn nicht von allen Atomisten als gültig anerkannt wird. Der Verfasser erkennt, dass dieser Gedanke oder diese Hypothese das eigentliche Bollwerk ist, hinter welches sich die Atomistik zu verschanzen sucht; wird dieses Bollwerk zerstört, so ist die Atomistik überwunden.

Sehen wir zu, wie der Verfasser dasselbe zu zertrümmern sucht. Die Atome, sagt er, sollen (nach den genannten Atomisten) zwar an sich, ihrer Natur nach nicht untheilbar sein, da sie ausgedehnt und räumlich sein müssen; aber sie sollen factisch untheilbar sein, und daher ungetheilt bleiben in allen Verbindungen und Processen, in die sie verflochten werden im Naturlauf. Es muss also in ihnen eine Kraft vorhanden sein, die sie zusammenhält und Theilung unmöglich macht, grösser als jede andere Kraft die in der Natur wirkt. Nun ist es schon sonderbar, dass im Kleinsten gerade die grösste Macht oder Kraftentfaltung vorhanden sein soll; und noch wunderbarer wird dieselbe dadurch, dass sie die eigenthümliche Natur des Materiellen, die Theilbarkeit, aufzuheben und das an sich Theilbare nun untheilbar zu machen hat! Hierdurch muss die Materie mit ihrem eigenthümlichen Wesen, so zu sagen, verschwinden, und die Kraft tritt als das eigentlich Bestimmende vollständig in den Vordergrund: so dass die Atome doch als Kraft-Gebilde erscheinen, und nicht durch ihre materielle Existenz das sind, was sie sind oder sein sollen; und die Atomi-

1) Vgl. H. Ritter: Die christliche Philosophie, II, 237; desselben Geschichte der Philosophie, X, 556. — »Die Atome sind qualitätlos: es sind Körper κατ' ἰσοχήν, weil sie keine leeren Zwischenräume in sich enthalten, — also materiell durch und durch, schlechthin voll und solide: sie heissen darum Atome oder Individuen, weil sie nicht zertheilt werden können. Jedoch behaupten die Atomisten keineswegs, dass die Atome keine Theile und somit keine Grösse hätten, also Nichts weiter seien als mathematische Punkte; sondern sie sind nur untheilbar wegen ihrer durch keine Leerheit unterbrochenen Solidität und Härte, welche jeder natürlichen Gewalt Widerstand leistet.« (Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis auf unsere Zeit, von J. Schaller, I, 186).

stik erhält schon dadurch eigentlich einen ganz dynamischen Charakter. Worin dann diese grosse Kraft der Untheilbarkeit eigentlich bestehe, oder warum sie so unüberwindlich sei in diesen kleinsten Gebilden, bleibt vollkommen im Dunkel; und sie erscheint, man möchte sagen, um so mystischer und geistartiger, je genauer ihr nachgeforscht wird. Das materielle Substrat ist da das kleinste, das es geben kann, und die Macht und Energie, die ihm innewohnt, ist die grösste, die auf Erden (warum nicht im Weltall?) thätig ist, da sie von keiner andern soll überwunden werden können; so dass also Stoff und Kraft hier ganz im umgekehrten Verhältniss zu einander stehen. — Wenn nun aber dem Verfasser im Weitern daraus hervorzugehen scheint, dass, wenn auch factisch untheilbare Theilchen existiren in der Natur, sie nicht durch ein starres formales Getheiltsein der bloss seienden Materie existiren, sondern als Producte von Kraftwirkungen, als Ausdruck von Kräften, oder als Resultate eines wirkenden Gesetzes in der Natur erscheinen: so entgeht ihm, dass er mit der Einräumung factisch untheilbarer Theilchen die Atomistik einräumen würde, und sich dann auch die unvermeidliche Consequenz davon, das starre formale Getheiltsein der Materie, gefallen lassen müsste. Bloss seiende Materie müsste darum die Materie nicht sein, die auch in der That der Atomistik vom Verfasser nur angedichtet wird, wie er ja selber hervorhebt, dass die Atomistik in den Atomen das Maximum der Kraft mit dem Minimum des Stoffs verbunden annehme, oder, wie er sich auch ausdrückt, dass in den Atomen Kraft und Stoff im umgekehrten Verhältnisse stehen. Dieser Gedanke, den schon Lucretius in den verschiedensten Wendungen nach Epikur ausführt, mag nun haltbar sein oder nicht: so widerlegt er jedenfalls die Meinung, dass die Atomistik eine bloss seiende Materie annehme, dergleichen es nicht gibt, nicht geben kann und auch von keinem nennenswerthen Vertheidiger der Atomistik behauptet wird. Die Atomistik stellt sich nur jeder Art von Dynamik entgegen, welche die Materie aus blossen Kräften oder vollends aus blossen Gedanken Gottes ableiten, die Materie also zur blossen Erscheinung von Kräften machen will; aber sie erkennt so wenig eine kraftlose Materie an, als sie eine materielose Kraft einräumt. Die Atomistik steht daher auch nicht aller Dynamik entgegen, sondern nur jeder Form derselben, welche die Ursprünglichkeit der, wenngleich nie kraftlos gewesenen, Materie leugnet. Wenn daher der Verfasser factisch untheilbare Theilchen in der Natur einzuräumen geneigt ist und doch die Materie als Product von Kraftwirkungen fassen will, wenn nach ihm nicht

bloss starres Sein, sondern auch Wirksamkeit und Bewegung im Gebiete der Stoffe und Kräfte oder Gesetze herrschen soll, so will er im Grunde Unvereinbares vereinen. Wenn nicht blos starres Sein, sondern auch Wirksamkeit herrschen soll, so soll also doch auch starres Sein herrschen. Was will denn die Atomistik mehr, als dass ihr das starre — darum nicht kraftlose — Sein der Atome eingeräumt werde? Die Wirksamkeit der Atome leugnet sie ja nicht.

Der Verfasser überwindet die Atomistik auch nicht in der Betrachtung der nach Aussen gehenden Wirksamkeit der Materie. Das Ergebniss seiner Untersuchung tritt auch hier schillernd genug in den Worten hervor: »Wir sehen also, dass die nähere Betrachtung der Atome selbst, sowohl ihrem Sein als ihrer Wirksamkeit nach, nothwendig über bloss äusserlich seiende Form-Einheiten hinausführt zu dynamischen Einheiten; dynamisch sowohl in Bezug auf Constituirung ihres eigenen Wesens, ihrer einheitlichen Existenz, als auch in Bezug auf die Wirkung nach Aussen, andern Atomen und Kräften gegenüber. Das einseitige Geltendmachen blosser Atome erscheint also hiermit nicht mehr berechtigt; sondern wenn solche auch wirklich noch behauptet werden, so müssen sie wenigstens, um ihre Existenz und Wirksamkeit nicht ganz unbegründet zu lassen, mit einer Art Dynamik verbunden werden.« Mit diesen unsichern Erörterungen ist gegen die Atomistik so wenig etwas Entscheidendes vorgebracht, dass man vielmehr eine Bestätigung derselben darin finden kann. Was Frohschammer das einseitige Geltendmachen blosser Atome nennt, hat im Grunde nie existirt; und die von ihm empfohlene Verbindung der Dynamik mit der Atomistik hat immer schon bei den Atomisten stattgefunden, und ist also nicht geeignet, über die Atomistik hinauszuführen. Ausdrücklich sagt schon Lucretius (I, 562—564), nach Knebels Uebersetzung, von den Atomen:

> Kräftig sind sie daher, weil dicht ihr Wesen und einfach;
> Und je gedrängter sie nur sich verbinden, halten sie fester
> Alle Dinge zusammen, erweisend die mächtige Grundkraft.

In Betreff der nun in der vorliegenden Schrift folgenden Darstellung und Beurtheilung der Kantischen Dynamik begnügen wir uns zu bemerken, dass zwar diese Dynamik auf ihrer subjectivistischen und idealistischen Grundlage nicht befriedigend ausfallen konnte, wie auch Schaller in seiner Geschichte der neuern Naturphilosophie dargethan hat, dass aber schon das Verdienst, welches sich Kant erwarb, durch Aufstellung eines principiell dynamischen Systems überhaupt der Forschung nach dieser Rich-

tung hin einen energischen und fortwirkenden Impuls gegeben zu haben, ein ausserordentlich grosses ist, und dass er die Unzulänglichkeit der Atomistik unwiderleglich dargethan hat. Daher können wir auch nicht einräumen, dass (S. 162), gleichwie die Kritik der Atomentheorie dem Dynamismus zuführe (die Atomistik ist schon an sich mit Dynamik verbunden), also die Kritik der dynamischen Theorie (worunter hier bloss die Kantische verstanden wird) über sich selbst hinaus der Atomistik entgegengeführt werde. Der absolute Dynamismus lässt nicht mit sich markten und handeln, sondern schliesst seinem Wesen nach alle Atomistik aus. Daher verwickelt er sich auch nicht in den Widerspruch des Verfassers, zuerst (S. 146—147) die Materie (die Atome) als Producte von Kraftwirkungen, als Ausdruck von Kräften oder als Resultate eines wirkenden Gesetzes in der Natur erscheinen zu lassen, dann aber (S. 167) doch zu sagen: »Wir nehmen (demnach) einen wirklichen Stoff an, der das Substrat wirklicher Kräfte oder Kraftwirkungen ist, — einen Stoff also, der nicht bloss ist, sondern auch Kraft hat und wirken kann durch diese, und nicht durch seine blosse Form und Existenz, wie eine extreme Atomistik will; und wiederum einen Stoff, der wirklich ist, existirt, und nicht bloss gewirkt wird durch Kräfte, deren Erscheinung er wäre, wie eine extreme Dynamik will. So dass also die Kräfte nicht die Existenz der Materie, sondern die Wirksamkeit derselben bedingen, — obwohl Beides in der Wirklichkeit nicht zu trennen ist, sondern zugleich zur Actualität der Materie gehört. Mit Einem allein, weder mit der Materie noch mit der Kraft allein, ist nun einmal, wie uns scheint, nicht auszukommen; und es handelt sich nur darum, Beide in ihrer Thatsächlichkeit anerkennend, das Verhältniss von Beiden richtig zu bestimmen.« Wenn nach dem Verfasser eine extreme Atomistik einen Stoff gelehrt hat, der durch seine blosse Form und Existenz wirkt, einen bloss seienden Stoff also, der ohne Kraft und Wirkungsvermögen doch wirkt: so möchten wir doch erfahren, wer denn eine solche extreme Atomistik aufgestellt hat? Nicht Demokrit, nicht Epikur, nicht Gassendi, weder Helvetius noch Holbach, weder Feuerbach noch Moleschott oder Czolbe. Auch keiner der theistischen Atomisten, wie Liebig u. s. w., hat eine so sinnlose Aufstellung gemacht.

Allerdings jedoch kennen wir einen namhaften Forscher, der wirklich die sinnlose Aufstellung einer Materie ohne Kraft gemacht hat; aber dieser Forscher ist nicht Atomist, will es wenigstens nicht sein, und fällt nur wider Willen und Wissen, ähnlich wie der Verfasser, in die Atomistik zurück. Dieser namhafte

Forscher ist Cartesius, der, wie der Verfasser, die unendliche Theilbarkeit des Raumes und — da ihm Materie und Körperlichkeit nur in der Ausdehnung besteht — des Materiellen gegen die Atomistik geltend macht: aber der Sache nach, wie auch Fries (Gesch. der Philos. II, 292) bemerkt, doch auf eine atomistische Physik geführt wird, die er nur nicht — ähnlich wie der Verfasser die seinige — für atomistisch hält. Mit Recht bemerkt daher Schaller (Geschichte der Naturphilosophie, I, 294), Cartesius gewinne durch Stoss und Reibung der Körper, wenn auch keine Atome, doch ebenso kleine und verschieden gestaltete materielle Theile, wie sie die Atomistik sogleich als ursprünglich gegebene oder von Gott geschaffene Principien annehme. Wir möchten nur sagen, dass diese kleinen (discreten) Theile noch schlechter, als die Atome sind, da sie als Materie ohne alle Kraft vorgestellt werden, während den Atomen doch nicht die immanente Kraft abgesprochen wird. Freilich kann Cartesius diese gänzliche Entkräftung der Atome doch nicht consequent festhalten. Denn wenn er auch alle Bewegung der Atome äusserlich von Gott auf unbegreifliche Weise ableitet, so spricht er doch wieder von einem Streben des Körpers, den Zustand, in welchem er sich befindet, unverändert festzuhalten; was ohne Kraft doch nicht denkbar ist. Der Verfasser täuscht sich, wenn er meint, mit seiner Aufstellung von Materie und Kraft etwas wesentlich Anderes, als die Atomisten, zu lehren. Er stellt uns eine extreme Atomistik vor Augen, die nicht existirt, und meint dann, indem er verwirft, was diese erdichtete extreme Atomistik lehrt, über die Atomistik hinausgekommen zu sein, während er trotz der gegen sie vorgetragenen bekannten Gründe mitten in ihr stehen oder stecken geblieben ist. Beiläufig bemerkt, drückt sich der Verfasser sehr unglücklich aus, wenn er von einem Stoffe spricht, der existirt und nicht bloss gewirkt wird durch Kräfte. Als ob der Stoff zugleich von Kräften nicht gewirkt und doch durch sie gewirkt sein könnte! Auf der andern Seite soll die Kantische Naturlehre eine extreme Dynamik sein. Offenbar wird ihr dieser Vorwurf gemacht, weil sie nicht die factische Untheilbarkeit der discreten Körperchen zugibt, wie der Verfasser, d. h. also im Grunde, weil sie nicht atomistisch und nichtatomistisch zugleich ist. Auf diesen Widerspruch läuft die Forderung des Verfassers an Kant hinaus, und er glaubt die Versöhnung dieses Widerspruchs (der doch, wie jeder contradictorische Gegensatz, unausgleichbar ist) in seiner eigenen Theorie geleistet zu haben, wiewohl dieser Glaube offenbar nicht tief geht; denn der Verfasser zeigt doch wieder kein rechtes Vertrauen zu

ihr. Wenn übrigens die Kantische Theorie extrem ist, so ist sie es sicher nicht, weil sie antiatomistische Dynamik ist, sondern weil sie auf subjectivistisch-idealistischer Grundlage ruht. Der Verfasser trennt erst die Existenz und die Wirksamkeit der Materie von einander, und lässt sie nachher doch wieder ungetrennt zusammenfallen. Die Kräfte sind ihm für die Materie nicht constitutiv, sondern nur regulativ. Es besteht ihm also nur ein äusserliches Verhältniss zwischen Materie und Kraft; und obgleich die Kraft zur Actualität der Materie gehören soll, so bedingt doch die Kraft nicht die Existenz der Materie. Aber wäre denn die Consequenz dieser Ansicht nicht die, dass die Materie müsste existiren können, auch wenn es gar keine Kraft gäbe, und ebenso die Kraft, auch wenn es gar keine Materie gäbe? Obgleich sie nach dem Verfasser nun zwar wohl immer nur zusammen sind, so sind sie doch zugleich innerlichst getrennt und ausser einander; und der liebe Himmel weiss, wer oder was sie denn auch nur äusserlich zusammenbringt. Der Verfasser fällt in den Empirismus zurück, und kommt über den Dualismus nicht hinaus.

In vorausgegangenen Erörterungen sucht der Verfasser zu zeigen, dass sogar der Atomistik im Grunde die Materie das Product der Kraft sei; ihm selbst aber, der tiefer zu gehen meint, als »die extreme Atomistik,« ist nachher die Materie doch nur das ohne Kraft fix und fertige Substrat der Kraft. Auf der einen Seite verneint er die Atome, auf der andern bejaht er sie. Denn er gibt die factische Ungetheiltheit, ja die factische Untheilbarkeit der kleinsten Körperchen zu; und wird nicht gewahr, dass die Atomistik mehr gar nicht nothwendig zu verlangen braucht. Seine discreten Theilchen sollen keine Atome sein; und doch sind sie als unaufheblich gar nicht aufrecht zu erhalten, wenn sie nicht Atome sind. Sie dürfen aber doch wieder im Grunde auch Atome sein, wenn sie nur bei Leibe keine extreme Atome sind. Eine nicht extreme Atomistik, das ist die Sache, worauf es ankommt, und das Wort des Räthsels, welches bisher nicht gefunden wurde. Der Verfasser meint daher getrost, die Möglichkeit der Umschaffung oder Transmutation des Wesens der Stoffe leugnen zu können (S. 172), und doch die strenge Atomistik nicht einräumen zu müssen. Alle Materie soll nach ihm in beständigem, potentiellem oder actuellem Flusse des Bildens und Umbildens begriffen sein; und doch soll das Wesen der Stoffe unveränderlich dasselbe bleiben (S. 169). Dass er hiermit Widersprechendes vereinen will, kommt dem Verfasser nicht zum klaren Bewusstsein.

Seine Untersuchungen über die Kraft beginnt der Verfasser

(S. 176) mit dem Geständnisse, dass die Theorie von dem Wesen der Kraft in der Natur, wo möglich, noch dunkeler und unsicherer sei, als die vom Wesen der Materie. Hieraus ist leicht abzunehmen, dass der Verfasser keine Gewissheit darüber hat, das Wesen der Materie erkannt zu haben. Wenn man aber das Wesen der Materie nicht erkannt hat, dann ist man auch nicht im Stande, über die Kraft genügende Auskunft zu geben. So interessant die Darlegungen sind, die der Verfasser mit Bezug auf eine ganze Reihe mehr oder minder namhafter Forscher, wie Lotze, Cauchy, Liebig, Helmholtz, Jolly, Mulder, Virchow, Le Comte, Th. Bischoff, A. Fick und Andere, mit vielseitiger Kenntniss der naturwissenschaftlichen Literatur ausführt: so wird doch mit allem dem das Erforderliche nicht geleistet, und unsere Einsicht gewinnt keinen festen und sicheren Zuwachs. Wenn der Ursprung der Materie nicht einmal untersucht, geschweige erklärt ist, was soll alsdann Wissenschaftliches über den Ursprung und das Wesen der Kraft gesagt werden können? Man mag noch so sehr, wie wir, mit dem Verfasser sympathisiren, wenn er physikalische, chemische und vitale Kraft unterscheidet, und sich die teleologische Naturbetrachtung nicht nehmen lassen will. Ohne aber Ursprung und Wesen der Materie erklärt zu haben, werden diese Unterscheidungen sammt der teleologischen Naturbetrachtung keine streng wissenschaftliche Bedeutung gewinnen können. Es bleibt bei äusserlichen Reflexionen, die in die Sache selbst, und also in die Tiefe, nicht einzudringen vermögen.

XIV.

Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon.

1861.

Die Gesellschaft für Philosophie zu Berlin hat meine Jubelschrift über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon in ihrer Mitte zum Gegenstande von Discussionen gemacht, welche ihrem Hauptinhalte nach im 1. Hefte des 2. Bandes der philosophischen Zeitschrift: Der Gedanke, veröffentlicht worden sind [1]). Als Mitunterredner traten dabei auf: H. Prof. Michelet, H. Märcker, H. Förster, H. Schasler, H. Graf Cieskowski, H. Lasson und H. Prof. v. Hennings. Die von diesen philosophirenden Herren gepflogenen Erörterungen nehmen nun zwar von meiner Jubelschrift ihren Ausgangspunkt und knüpfen verschiedentlich an einzelne Stellen derselben an, schwerlich aber wird Jemand in denselben ein eigentliches und ernstliches Eingehen in den Zusammenhang meiner Darlegungen und in die Nachweise meiner Behauptungen zu finden vermögen. Jedenfalls ist der Ertrag von Belehrung, den ich aus diesen Discussionen schöpfen könnte, weit hinter meinen Erwartungen zurückgeblieben, wenn ich auch aus dem Heerlager der Hegel'schen Schule auf Widerspruch gegen meine Auffassung von vorn herein gefasst sein musste. Nur einige wichtige Hin-

1) Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon, im Zusammenhange ihrer Lehren von der Welt und dem Menschen. Von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Würzburg, Thein, 1860. -- Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift. Organ der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet. Bd. II. Heft 1. S. 33—44.

weise des Herrn Dr. Märcker auf bezügliche Aeusserungen über Anaxagoras bei Plutarch, Alexander von Aphrodiasis etc. nebst seinen Erläuterungen sind für mich wirklich belehrend gewesen und sowohl diese Hinweise als alle übrigen Aeusserungen des H. Dr. Märcker lassen ihn mit meiner Auffassung ziemlich vollständig einverstanden erscheinen. Die übrigen Herren Mitunterredner werden mir es daher um so weniger verargen können, wenn ich erkläre, dass ich meine Behauptungen über die Gotteslehre des Anaxagoras, so wie des Sokrates und des Platon, mit aller Bestimmtheit aufrecht erhalten muss.

I.

Anaxagoras.

In Betreff des Anaxagoras geht schon aus den erhaltenen Fragmenten seines verloren gegangenen Werkes *Περὶ φύσεως* evident hervor, dass ihm der von ihm aufgestellte *Νοῦς* nicht eine bewusstlos wirkende Vernunft, ein gedankenloser Gedanke, eine unpersönliche Idee, sondern sich wissende Vernunft, selbstbewusster Geist, der Sache nach absolute Persönlichkeit gewesen ist.

Der *Νοῦς* (sicher am besten mit Geist übersetzt) wird von Anaxagoras ausdrücklich als unendlich, folglich als aus und durch sich ewig, und als Herr seiner selbst oder seiner selbst mächtig (welches ohne selbstbewusstes Wollen undenkbar wäre), als allein derselbe für sich selbst (als Geist in sich verwirklicht und vollendet) gefasst. Das so bestimmt hervorgehobene Fürsichsein des *Νοῦς* wäre eine ganz sinnlose Bestimmung, wenn sie nicht das Selbstbewusstsein desselben ausdrücken sollte. Weil er als unendlicher Geist in sich vollendetes Selbstbewusstsein ist, hat er Kenntniss von Allem, vermag er das Grösste, beherrscht, bewegt und gestaltet er Alles und ist ihm nichts verborgen von allem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen.

Die dem *Νοῦς* von Anaxagoras zugeschriebene Unvermischtheit im Gegensatze des Materiellen als des aus Allem Gemischten kann nur die reine einfache (darum nicht in sich unterschiedslose) Geistigkeit desselben bezeichnen wollen. Der *Νοῦς* allein ist das unbewegt und unbewegbar Bewegende und alle Bewegung in der Natur — die niedrigste wie die höchste — ist geistigen Ursprungs und somit Wirkung des *Νοῦς* [1]). Dass die Unendlichkeit des Geistes von Anaxagoras nicht folgerichtig durchdacht ist, widerlegt

1) Fragmenta philosophorum graec. coll. rec. vert. Mullachius pag. 248. Fragm. 5. pag. 249. Fragm. 6. 7. pag. 250. Fragm. 12.

nicht, dass er den Geist als unendlich dargestellt hat, dass er das Fürsichsein des *Νοῦς* nicht tiefer begründet und nicht weiter entwickelt hat, widerlegt nicht die Behauptung, dass er den Geist wirklich als Geist, als selbstbewusste Vernunft, gedacht hat. Bloss desshalb, weil möglicherweise ein Denker als Princip eine bewusstlose Vernunft aufstellen konnte, oder Einige es wirklich — unreif genug — aufstellten, dasselbe auch von Anaxagoras aufgestellt sein zu lassen, ist ganz unerlaubt, da der klare Wortlaut der Erklärungen des Anaxagoras entgegensteht. Dürfte diese Auslegung gelten, so müsste man den Anaxagoras für unaufrichtig oder ungeschickt genug halten, mit Worten das Gegentheil von dem gesagt zu haben, was er dachte und sagen wollte. Dazu ist nicht entfernt irgend ein Grund vorhanden. Anaxagoras scheute sich auch sonst nicht, seine Ueberzeugungen offen auszusprechen, und die Kunst, seine wahre Ansicht in Worten zu verhüllen oder vollends das Gegentheil von Dem zu sagen, was man denkt, war jener naiven Zeit fremd. Auch würde die Aufstellung des Geistes als Bewegungs- und Gestaltungsprincip der Materie nicht einen so imponirenden Eindruck hervorgerufen haben, wie sie ihn faktisch nach den Zeugnissen des Platon und Aristoteles hervorgerufen hat, wenn Anaxagoras nur dem Herakleitischen *Λόγος* als bewusstloser Weltvernunft eine durch seinen Dualismus veränderte Bedeutung gegeben, und nicht ein neues, höheres oder tieferes Princip aufgestellt hätte. Lässt dann Anaxagoras den Geist durch alle Dinge (das Weltall) hindurchgehen, so ist dieses Hindurchgehen eine geistige Thätigkeit, welches — wenn es auch ein Innesein oder Einwohnen genannt werden darf [1]) — als Durchdringung des Materiellen durch das Geistige, eines Niedrigeren durch ein Höheres [Platon, Kratyl. p. 413], die Unvermischtheit und Unterschiedenheit des Geistes von der Materie so wenig aufhebt, dass jene diese vielmehr voraussetzt und von einer Immanenz der Identität von Grund aus verschieden ist. So wenig der h. Paulus mit seinem Ausspruche: »In Gott leben, weben und sind wir« hat sagen wollen, Gott sei der Welt substantiell immanent, so wenig hat Anaxagoras mit dem Innesein des Geistes in der Materie die Identität beider oder was dasselbe ist die Immanenz des Geistes in der Materie aussprechen wollen. Es ist bis zur Trivialität falsch, die behauptete Unvermischtheit des Geistes dem Anaxagoras so aus-

1) Ibid. pag. 248. Fragm. 5: »*Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.*«

deuten zu wollen, dass er damit nur für die Reflexion an den Dingen die Kraft von der Materie und die Materie von der Kraft habe unterschieden wissen wollen, obwohl beide an sich selbst nicht bloss unzertrennbar, sondern genau genommen identisch seien. Es steht zwar bei Anaxagoras (wörtlich) nicht geschrieben, dass der *Νοῦς* draussen (ausserhalb, über der Welt) sei, aber es steht bei ihm geschrieben, dass er Alles wissend, seiner selbst mächtig, das Grösste vermögend, mit den Dingen unvermischt, also von ihnen unterschieden und in und für sich selbst sei, folglich ausser- und überweltlich und seine überweltliche Vollendung in sich nicht durch seine Weltbildungswirksamkeit verlierend, welche ein geistiges Durchdringen und Durchwalten der Welt und nicht ein Zusammengehen mit ihr zur Identität ist. Dass der *Νοῦς* als erkennend nichts weiter als eben die *ψυχή* des Menschen sei, wie H. Pr. Michelet exorbitanterweise meint, ist schon darum unmöglich, weil die *ψυχή* des Menschen nach Anaxagoras als existent nicht von Ewigkeit ist und erst als Wirkung (sei sie Emanation, Zeugung oder Schöpfung) des *Νοῦς* hervortreten konnte, nachdem bereits eine ganze Stufenreihe von Akten der Bewegung der Materie vorausgegangen war, welche eben der *Νοῦς* vollbracht hat und die weder diese noch jene menschliche Seele, noch alle zusammengenommen, noch auch der blosse Gattungsbegriff der menschlichen Seelen hat vollbringen können. Das Princip der gesammten Weltbewegung, Weltgestaltung und Weltordnung kann nach Anaxagoras weder in einer Vielheit von Wesen (den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschenseelen), noch in der abstrakten Einheit eines Gattungsbegriffs liegen, sondern es gründet in einem, in dem einen absoluten und in sich lebendigen, Wesen des Geistes. Die Zweckmässigkeit oder Zweckidee des Anaxagoras mit H. Pr. Michelet zugeben, heisst, beim Lichte betrachtet, den *Νοῦς* als selbstbewusste Vernunft zugeben, man müsste denn zeigen können — was man nicht kann — dass Anaxagoras das Undenkbare denkbar gefunden habe, dass ein bewusstloses Princip Zwecke setzen könne. Solchen vermeintlichen Tiefsinn hat wohl Herakleitos, der Abgott Hegels, nicht aber Anaxagoras vorgebracht. Davon, dass Hegel'sche Philosophen nur in der angeblichen innern Zweckmässigkeit, nicht in der Abhängigkeit von einer ausserweltlichen Weisheit, die wahre Befreiung des Menschen erblicken zu können versichern, hängt es jedenfalls nicht ab, was Anaxagoras wirklich gelehrt hat und was nicht. Diess muss vielmehr rein geschichtlich untersucht werden, unabhängig davon,

welcher Ansicht man selber zugethan ist [1]). Wenn Aristoteles dem Anaxagoras die Idee des Guten zuschreibt [2]), so ist kein Grund vorhanden, dies lediglich auf das physische Gute, die Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur und nicht auch auf das moralische Gute zu beziehen. Die Idee des Guten konnte von Anaxagoras sicher nur im universellsten Sinne genommen werden (wo es das moralische Gute einschloss), weil ihm dieselbe mit dem *Νοῦς*, dem er Unendlichkeit zuschreibt, zusammenfiel. Das Gute des Anaxagoras beschränkt sich auf das moralisch Gute nicht. Also beschränkte er das Gute nicht auf das moralische, wenn er auch dieses so wenig vorzugsweise in das Auge fasste oder auch nur prägnant hervorhob, dass er zur weitern wissenschaftlichen Untersuchung des Ethischen gar nicht gelangte. Man kann daher wohl mit Grund sagen, dass Anaxagoras mit der Aufstellung des *Νοῦς* als selbstbewussten Geistes und denkenden Weltordners, der zugleich das Gute ist, dem Sokrates als Begründer der Ethik vorarbeitete und es bleibt also ganz richtig, was H. Graf Cieskowsky hervorhebt, dass erst Sokrates der eigentliche Entdecker (nicht zwar des Ethischen, wohl aber) der Ethik gewesen sei. Der Ethik, muss gesagt werden, und nicht des Ethischen, weil das Ethische schon vor aller Theorie desselben immer schon unter den Menschen und insbesondere unter den Griechen vorhanden war [3]).

---

1) Nicht ohne Grund bemerkt Conrad Hermann (Das Verhältniss der Philosophie zur Geschichte der Philosophie S. 11): »Das egoistische Interesse Hegel's an der Begründung seines Systems hatte eine Verfälschung seiner Auffassung der Geschichte der Philosophie zur leicht erklärlichen Folge. Fruchtbringend ist die Erkenntniss der Vergangenheit einer Wissenschaft für deren eventuelle Weiterführung nur dann, wenn von derselben alles Dasjenige fern gehalten wird, was aus den specifischen Vorurtheilen, Anschauungen und Interessen der eigenen Gegenwart seinen Ursprung ableitet; die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie darf nicht wie bei Hegel Abtheilung und Consequenz des Systems, sondern sie muss Grundlage und Voraussetzung desselben sein.«

2) Aristot. Metaph. XII, 10, 12: *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον. πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἔστι πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ.*

3) Mit Recht bemerkt Strümpel (Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles S. 19), dass das historisch gegebene Ethos eines Volkes die natürliche Basis der ihm zugehörigen Ethik als Doctrin sei und fährt fort: »Es folgt hieraus unmittelbar, dass eine Geschichte der Ethik, bevor sie die Anfänge der Doctrin darstellt und diese in ihrer inneren Entwickelung verfolgt, sich immer auf eine vorsy-

Den Dualismus des Anaxagoras mit Hegel und den Seinen zu verkennen, gehört zu dem Stärksten, was man dem Kenner der Geschichte der Philosophie zumuthen kann. Dieser Dualismus könnte gar nicht schroffer ausgesprochen sein, als er von Anaxagoras ausgesprochen worden ist, und selbst Herbart hat in der neuern Zeit den Dualismus an sich selbst, wenn man absieht von den bedeutenden Verschiedenheiten, die ihn selbst doch nicht treffen, nicht bestimmter, schärfer oder schroffer ausgesprochen. Den *Νοῦς* des Anaxagoras für das immanente Princip der Materie zu erklären, heisst sein System von Grund aus missverstehen und erscheint als das reinste Widerspiel dessen, was Anaxagoras in Wahrheit gelehrt hat. Die Hegel'sche Behauptung des Anaxagoreischen Monismus hat gerade so viel Wahrheit, als die Behauptung haben würde, nach Herbart sei der von ihm im Glauben festgehaltene persönliche Gott das immanente Princip der Realen. Vielmehr wie dem Anaxagoras der *Νοῦς* (der unendliche Geist) ewig ist, unentstanden und unvergehbar, so ist ihm die Gesammtheit des Weltstoffs in gleicher Weise ewig, unentstanden und unvergehbar. Nach ihm wird kein Ding, noch vergeht es, Werden ist nur Gemischtwerden und Vergehen ist nur Geschiedenwerden der seienden Dinge. [Mullachii Fragm. ph. gr. p. 251. Fragm. 17].

H. Prof. Michelet gibt daher meine Ansicht erheblich unrichtig wieder, wenn er mich dem Anaxagoras einen mit Bewusstsein der Welt vorstehenden Schöpfer unterlegen lässt. Allein ich habe den Anaxagoras weder von einem Schöpfer, noch von einem der Welt vorstehenden Schöpfer sprechen lassen, sondern von einem ewigen selbstbewussten Geiste, der einen von ihm nicht geschaffenen, nicht erzeugten, nicht irgendwie hervorgebrachten, gleich ewigen, schlechtweg seienden, dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenen unendlichen (d. h. wohl für uns unermesslichen) Weltstoff bewegt, gestaltet, bildet, Belebung, Beseelung, Begeistung an ihm hervorbringt, in aller seiner Gestaltung und Durchdringung des Stoffes sich gleichwohl nie mit ihm vermischt und das Wesen des geistlosen und bewegungslosen Stoffes doch niemals wirklich verändert. Der (absolute) Geist ist nach Anaxagoras we-

---

stematische Epoche zurückgewiesen sieht, in welcher es zwar noch keine Ethik, wohl aber ein lebendiges Ethos gab.« Noch allgemeiner sagt Strümpell in demselben Werke S. 23: »Indem man die Frage psychologisch auffasst und untersucht, gelangt man zu der Ueberzeugung, dass, wenn und wo menschliche Natur gesetzt wird, auch Ethisches als mitgesetzt sich nachweisen lässt.«

der Weltschöpfer, noch der Welt immanente Weltseele, noch sich zur Welt ausgestaltender Weltgeist, sondern an sich absoluter Geist und im Verhältniss zur Welt Weltordner oder Weltbaumeister. Wie unbefriedigend diese dualistische Weltanschauung auch ist, so war ihre Aufstellung für ihre Zeit doch ein bedeutendes Verdienst, da es unmöglich bei dem naturalistisch hylozoistischen Monismus der jonischen Naturphilosophie, selbst eines Herakleitos, bleiben konnte und der Durchbruch zur Erkenntniss des Wesens des Geistes, der ethischen Bestimmung des Menschen und des wahren Ursprungs der Natur kaum anders möglich war als durch ein System, in welchem aus der Nacht der Materie das Morgenroth des Geistes aufstrahlte, ohne noch dieser Nacht völlig Herr werden zu können. Anaxagoras arbeitete durch seinen Dualismus dem Sokrates, Platon und Aristoteles mehr vor, als bisher in den meisten Darstellungen seiner Lehre anerkannt werden wollte. Dieser geniale Denker, der jonischen Naturphilosophie entstammt, aus deren Hylozoismus sich herausarbeitend, hat zwar nicht zuerst die Einheit des weltgestaltenden Princips erkannt, dies hatten schon seine jonischen Vorgänger von Thales bis Herakleitos geleistet, aber er hat, was mehr ist, die Geistigkeit dieses Princips durchschaut und die Absolutheit desselben bis in die Tiefe verfolgt, in welcher ihm die ewige überweltliche Vollendtheit des unendlichen Geistes aufging und hiemit seine nicht mit Willkür zu verwechselnde Freiheit, seine Allwissenheit, Allgüte und Allmacht. Nur kam es ihm dabei freilich nicht zum Bewusstsein, dass er mit dem Stehenlassen einer ihrer Existenz nach nicht vom Geiste abhängigen ewigen Materie wieder dem absoluten Geiste unzulässige Schranken gab, die er im Begriffe bereits aufgehoben hatte.

Indem nun Anaxagoras die ewige Materie, das Urgemisch aller existirenden Dinge, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern bloss getrennt und wieder verbunden werden können, aller immanenten Kraft und Wirksamkeitsfähigkeit beraubte, konnte ihm alle Bewegung und Veränderung in der Natur nur als die Wirkung des Geistes an der Materie erscheinen. Hier kann man nun nach Beschaffenheit der Quellen nicht umhin, dem Anaxagoras die Lehre einer sich potenzirenden Stufenfolge von Wirkungen des Geistes an der Materie zuzuschreiben, so dass die je um einen Grad höheren stets die niederen zur bleibenden Voraussetzung haben. Die Wirkungen des Geistes an der unorganischen Natur sind die Voraussetzung und Vermittlung des Hervortritts der Wirkungen des Geistes an der organischen Natur durch alle Stufenfolgen des Pflanzlichen und Thierischen bis herauf zu dem Menschen, in

welchem die Wirkungen des Geistes an der Materie in ihrer ganzen innerhalb der Schranken der Endlichkeit möglichen Intensität und Totalität hervortreten. Den ganzen Inbegriff von Stufenfolgen der Wirkungen des Geistes an der Materie hat Anaxagoras daher von der ewigen Thätigkeit des in sich vollendeten absoluten Geistes unterschieden, und das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist ihm nicht das Resultat oder der Reflex seiner an der gesammten Materie bis zur Akme im Menschen vollzogenen Wirkungen auf die Materie oder an der Materie, sondern das Selbstbewusstsein Gottes ist ihm die Voraussetzung seiner geistigen Wirkungen an der Materie. Die Frage ist nur, ob diese geistigen Wirkungen des *Νοῦς* an der Materie stets nur Selbstthätigkeiten sind und bleiben, oder ob sie sich durch irgend welche Schöpferthätigkeit des *Νοῦς* von demselben zu individuellen Wesen als Trägern relativ selbstthätiger Wirkungen ablösen? Wenn sich die Frage zu Gunsten des letzteren Gliedes der Alternative entscheiden liesse, so würde Anaxagoras um eine ganze Stufe höher hinauf gestellt und Sokrates noch näher gerückt werden müssen, als er es nach meinen Nachweisungen ohnehin schon muss. Allein die Anhaltspunkte in den Quellen sind nicht genügend, um die Frage in diesem Sinne zu entscheiden. Fries bemerkt zwar, dass Anaxagoras offenbar einen Unterschied zwischen der *ψυχή* (in Pflanzen, Thieren und Menschen) und dem *Νοῦς* mache, dass er nicht sage, die *ψυχή* sei der *Νοῦς*, sondern nur der *Νοῦς* herrsche in der *ψυχή* [s. J. F. Fries, Geschichte der Philosophie I, 231—232]. Allein obgleich diese Unterscheidung nach Aristoteles allerdings manchmal von Anaxagoras gemacht wird (manchmal aber auch nicht), so beweist sie doch nicht, dass die *ψυχή* von Anaxagoras als individuelles Wesen und nicht als eine Form der Wirkung des *Νοῦς* an der Materie gedacht wurde.

Die Richtigkeit dieser Auffassung der Lehre des Anaxagoras wird in den Platonischen Schriften schlagend bestätigt. Im Phädrus räumt Sokrates ausdrücklich ein, dass Anaxagoras zur Erkenntniss des Wesens des Geistes hindurchgedrungen sei. [Platon Phaedr. p. 270]. Im Phädon bezeichnet Sokrates den Anaxagoras, den Begründer der Lehre vom Geiste, als den nächsten Vorgänger seiner eigenen Lehre. [Plat. Phaed. p. 97—98]. Im Kratylos wird der Geist des Anaxagoras als selbstständig waltend und von fremdartiger Beimischung frei, Alles durchdringend und ordnend geschildert. [Plat. Kratyl. p. 413].

In den Gesetzen endlich findet sich ein jeden Widerspruch ausschliessendes überaus merkwürdiges Zeugniss. Nachdem Platon

nämlich dort den Athener, unter welchem er doch wohl selbst verborgen ist, seinen Mitunterrednern hat in Erinnerung bringen lassen, dass er früher schon erwiesen habe, die Seele sei weit älter und göttlicher als alle anderen Dinge und die ohne Vernunft nicht zu denkende Seele sei der Grund der Ordnung, die in dem Laufe der Gestirne und aller andern Körper herrsche und das Weltall so schön eingerichtet habe, spricht er sich scharf gegen die Ansicht des grossen Haufens der Menschen aus, die meinen, dass alle, die sich auf eine gelehrte Erkenntniss der Natur und der Astronomie legen, gottlos (Atheisten) werden, indem sie zu der Einsicht gelangten, es sei möglich, dass die Dinge in der Welt aus Nothwendigkeit so geschehen und nicht einen Verstand und Willen voraussetzen, dessen Absichten die Entstehung des Guten zuzuschreiben wäre. [Plat. *Νομοι* l. XII, p. 967]. Dann lässt Platon den Athener also fortfahren: »Was man jetzt von der Sache denkt, ist ganz das Gegentheil dessen, was die Leute ehemals dachten, als sie die Gestirne für seelenlose Körper hielten. Zwar gerieth man auch damals in Verwunderung, und wer sich genauer mit der Sache abgab, muthmasste das, was heut zu Tage fester Lehrsatz geworden ist, es sei ganz unmöglich, dass seelenlose Körper, die keine Vernunft hätten, eine so wunderbare Gleichförmigkeit und genau berechnete Ordnung in ihren Bewegungen beobachten sollten. Wirklich hatten schon damals Einige das Herz, die Muthmaassung zu äussern, dass diese schöne Einrichtung alles dessen, was der Himmel enthält, das Werk der Vernunft (des Geistes) sein müsse. Dieselbigen fielen aber wieder in einen andern Irrthum, da sie die Natur der Seele, die älter als der Körper ist, für jünger hielten, und verwirrten dadurch alle Ordnung, und sich selber am meisten. Denn sie sahen alle die Körper, die vor ihren Augen am Himmel schwebten, nicht anders an, als wäre ihr Inhalt nur Steine und Erde oder sonst allerlei leblose Stoffe, welche dann die Ursachen des ganzen geordneten Weltalls verschiedentlich unter sich befassten. Das war die Ursache, dass es zu derselben Zeit viele Atheisten gab, und dass sich Viele von diesen Studien abschrecken liessen. Ja auch den Dichtern fiel es daher ein, auf die Philosophen zu schimpfen und sie mit Hunden, die ein unnützes Gebell machen, zu vergleichen. Heut zu Tage aber steht die Sache, wie gesagt, ganz anders. Es ist ganz unmöglich, dass Einer der sterblichen Menschen jemals eine feste Gottesfurcht habe, wofern er nicht die zwei jetzt angeführten Sätze erfasst hat, nämlich: dass die Seele das älteste aller entstandenen Wesen, dass sie unsterblich sei, und dass sie eben über alle Körper herrsche,

und nach diesem, dass die Vernunft (der Geist) in den Gestirnen wohne und alle Wesen beseele.« [Plat. *Νομοι* l. XII, p. 967—968]. Ganz unverkennbarer Weise hat Platon hauptsächlich den Anaxagoras im Auge, wenn er von Einigen spricht, welchen die Ordnung des Weltalls als das Werk der Vernunft (des Geistes) erschienen sei; und wenn Platon kurz vorher die vollkommenste Vernunft als Einheit von Verstand und Willen erklärt hat und den Ursprung des Weltalls aus der göttlichen Vernunft, die Verstand und Wille ist, scharf der Annahme dieses Ursprungs aus blinder Natur-Nothwendigkeit entgegengesetzt hat, so ist es vollkommen unzulässig, den Platon so zu verstehen, als ob er dem Anaxagoras nur die Lehre von einer bewusstlos wirkenden Weltvernunft zugeschrieben habe. Vielmehr sieht man deutlich, dass ihm der Anaxagoreische *Νοῦς* als selbstbewusste Vernunft gilt und dass er den Anaxagoras nur darüber tadelt, die Materie früher (ob ewig oder zeitlich, ob ungeschaffen oder geschaffen galt in dieser Beziehung gleich) als die gewordenen Seelen gesetzt zu haben. Darin scheint nun allerdings der Vorwurf enthalten zu sein, dass Anaxagoras die gewordenen Seelen als Product der Materie und hiemit als nichtunsterblich und unfrei gedacht habe, womit Platon den Sinn der Lehre des Anaxagoras freilich nicht genau getroffen hätte, dem keinerlei Geistiges Product der Materie sein konnte, wiewohl man nicht sieht, wie nach seinen Voraussetzungen irgend eine der gewordenen Seelen wirkliches individuelles Wesen sein konnte. Nach Platon schien daher Anaxagoras den Menschenseelen weder Freiheit und Zurechnungsfähigkeit noch Unsterblichkeit zuschreiben zu können und Sokrates stand ihm daher ungleich höher, da dieser mit der Ueberwindung des Anaxagoreischen Dualismus den *Νοῦς* als Schöpfer des Universums und unsterblicher, freier Seelen zu fassen wusste, womit er nothwendig zugleich der Entdecker und Begründer der Ethik werden musste. Wer diesen tiefen Zusammenhang der Ethik des Sokrates mit seiner Metaphysik übersieht oder von Xenophontischen schiefen Auffassungen verleitet, leugnet, der wird nie in die wahre Tiefe des Sokrates eindringen und seine hohe Bedeutung für die Philosophie niemals begreifen, welche gleichwohl der competenteste aller Beurtheiler, Platon, wohl begriffen haben muss, da er nicht ohne tiefen Grund ihn in seinen genialen Schriften zum Hauptträger seiner eigenen Philosophie machen konnte [1]). Herr Dr. Märcker hat in den mit-

1) So wenig haben Hegel und einige der Seinen die Philosophie des Sokrates begriffen, dass Hegel sagen konnte, sie sei nicht eigentlich spe-

getheilten Discussionen der Berliner philos. Gesellschaft mehrere tiefeingreifende Bemerkungen in Betreff der Lehre des Anaxagoras vorgetragen, die einer weitern Ausführung in hohem Grade würdig wären [1]). Es geschieht auf seinen dankenswerthen Anlass, dass ich mir erlaube, Plutarchs Zeugniss, welches so vollkommen bestätigend ist, hier näher in Betracht zu ziehen.

Wer aber, sagt Plutarch [Perikles c. 4, 5, 6, 8], am häufigsten um Perikles war, ihm am meisten das grossartige Wesen und etwas Gewaltiges als Volksrednergeist einflösste, überhaupt seinen Charakter veredelte und hoch über das Gemeine emporheben half, war Anaxagoras von Klazomenä, den seine Zeitgenossen den Geist hiessen, vielleicht aus Bewunderung seines als ausserordentlich erscheinenden Scharfblicks in die Tiefen der Natur, oder weil er der Erste war, der an die Spitze des Alls nicht dem Zufall, nicht Nothwendigkeit als Urgrund der Ordnung stellte, sondern einen lauteren und reinen, alles Andere durchdringenden, die sich

---

culative Philosophie gewesen (Dessen Werke XIV, 53), dass Marbach (G. d. Ph. I, 181) sogar schon erklärt, Sokrates sei überhaupt nicht Philosoph gewesen, und Michelet wenigstens meint, der Begriff der Gottheit sei bei Sokrates überhaupt noch gar nicht philosophirt — abgesehen von seiner Methode durch Induction das Allgemeine — aber nur im Moralischen — zu finden, und überschreite nicht den Kreis des Ethischen. Dagegen ist gebührend anzuerkennen, dass bereits Schwegler (Gesch. d. gr. Philos. 103 ff.) einlenkt, nachdem er freilich noch in seiner Gesch. d. Philos. im Umriss die Vorstellung für falsch erklärt hatte, als ob Sokrates eine Philosophie, d. h. eine speculative, gehabt hätte, und Zeller in seiner Philosophie der Griechen sich ausdrücklich gegen die Meinung erklärt, als ob Sokrates, allen speculativen Fragen abhold, nur ein populärer Moralphilosoph und überhaupt weniger eigentlicher Philosoph, als ethischer Jugenderzieher und Volksbildner gewesen sei.

1) Anaxagoras verdiente eine umfassende und möglichst erschöpfende Monographie, da alle bisherigen Arbeiten über seine Lehre unzulänglich sind und er zugleich einen so bedeutenden Wendepunkt in der Entwicklung der griechischen Philosophie bildet, dass sie nur von ihm aus nach rückwärts und vorwärts verstanden werden kann. Eine solche Monographie müsste nicht bloss die gesammte Literatur des Alterthums seit Anaxagoras zu dem bestimmten Zwecke durchforschen, sondern auch insbesondere zu ermitteln suchen, welches die Wirkungen waren, die A. auf Perikles, Thukydides, Euripides und vielleicht auch auf Themistokles vor allen Andern geübt hat. Die Allgemeinforschung in Rücksicht der Geschichte der Philosophie ist bereits so weit gediehen, dass jetzt die Specialforschung in grösserem Maassstabe beginnen muss und daher Monographien von allen griechischen Philosophen erforderlich sind, die erst eine ganze Reihe von Fragen zur Entscheidung bringen können.

gleichen Elemente sondernden Geist. Beseelt von ungemeiner Bewunderung für diesen Mann und seiner Sprüche über die himmlischen und überirdischen Dinge voll, nahm wohl Perikles nicht nur die vornehme Sinnesart an und die erhabene, mit keinem gemeinen, muthwilligen Witz sich bemengende Sprache, sondern auch die dem Lachen abgesagte Geberde des Angesichts, den ruhigen Gang, des Gewandes bei keinem Affect in der Rede gestörten Faltenwurf, die sanfte Beugung der Stimme, und mehr dergleichen, was auf Jedermann wunderbaren Eindruck machte [1]). . . . . Dies war jedoch nicht die einzige Frucht seines Umgangs mit Anaxagoras, sondern Perikles lernte sich auch erheben über so mancherlei Aberglauben, womit Erscheinungen am Himmel denjenigen befangen, der ihre Ursache nicht kennt und vor den göttlichen Dingen zittert und bebt, weil ihm ihr Wesen verborgen ist, eine Blindheit, welche die Naturwissenschaft heilt und statt des schreckhaften Fieberwahns die mit Hoffnungstrost beruhigte Frömmigkeit wirket. Eines Tages, erzählt man, sei vom Lande ein Widderkopf mit einem Horn dem Perikles gebracht worden, da habe Lampo, der Wahrsager, beim Anblick des fest und starr mitten auf der Stirn sprossenden Horns erklärt: von den zwei Gewalten in der Stadt, der des Thukydides und Perikles, werde die Macht auf den Einen übergehen, bei welchem das Zeichen sei gesehen worden; Anaxagoras aber habe an dem zerlegten Schädel nachgewiesen, wie das Gehirn seine Höhlung nicht erfüllt, sondern eiförmig zugespitzt, auf dem ganzen Kasten auf die Stelle zusammengeflossen sei, wo die Wurzel des Horns aufsass. . . . . Indem er (Perikles) nun seine Sprache gleich einem musikalischen Instrumente im Einklange mit solcher Lebensweise und Grösse der Gesinnung zu stimmen suchte, zog er oft Anaxagoras' Saiten auf, und gab seinem rednerischen Vortrage eine Beize durch Naturphilosophie. Denn »zur glücklichen Anlage noch jenen Schwung und überall nach Vollendung ringenden Geist, wie der göttliche Platon (im Phädrus) sagt, aus naturwissenschaftlicher Quelle schöpfend und das Geeignete zur Redekunst beiziehend, übertraf er Alle.« Nachdem Plutarch hierauf das Ansehen des jede Selbstbeherrschung übenden Staatsmanns, seine Unbestechlichkeit wie seine Freiheit vom Geize und dabei seine sparsame Wirthschaft geschildert hat, bemerkt er:

1) Man vergleiche Platons Phädrus p. 270, wo Sokrates das Gleiche von dem Einflusse des Anaxagoras auf Perikles nur mit wenigern Worten sagt.

»Das Alles steht nun freilich nicht im Einklang mit Anaxagoras Weisheit, der ja in seinem begeisterten und hochsinnigen Wesen sein Haus leer stehen und seine Güter öde und brach liegen liess. Aber leben wie ein beschaulicher Philosoph und wie ein Staatsmann leben, ist in meinen Augen nicht einerlei; vielmehr beschäftigt jener ohne Werkzeuge und äusserlichen Stoff den Geist mit dem Schönen, während diesem, der mit den Bedürfnissen der Menschen sich befasst, der Reichthum manchmal nicht von der Noth allein, sondern auch von der Sittlichkeit geboten ist, wie es auch bei Perikles war, der manchem Armen auszuhelfen hatte. Erzählt man doch von Anaxagoras selbst, er sei in einer Zeit, wo Perikles mit Geschäften überhäuft war, verlassen dagelegen, schon ganz eingewickelt, der greise Mann, zum Hungertode entschlossen. Zufällig hörte es Perikles noch, lief voll Bestürzung eilig zu dem Manne und flehte inständig, nicht ihn sowohl als sich selbst beklagend, dass er einen solchen Rathgeber bei der Staatsverwaltung verlieren sollte. Aus seinen Tüchern sich aufrichtend habe dann Anaxagoras zu ihm gesagt: »Wer die Leuchte nöthig hat, Perikles, giesst auch Oel zu.«

Nach diesen Schilderungen Plutarchs kann es nicht bezweifelt werden, dass in Anaxagoras ein hohes Ethos lebte, dass dieser Denker ein edler Charakter war, dessen kräftiges Selbstgefühl wohl an einen gewissen Stolz anstreifte und dem auch Einsicht in die Staatsgeschäfte nicht fehlte. Seine vornehme, hohe und erhabene Sinnesart mochte wohl durch seine Abstammung aus einer reichen und angesehenen Familie, durch sie bedingte gute Erziehung und durch die Mitgift eines kräftigen Naturells begünstigt sein; ihre Hauptnahrung so wie ihre Veredlung zog sie aber sicher aus der Beschäftigung mit den Wissenschaften überhaupt und der Philosophie insbesondere. Er musste das Bewusstsein davon haben, dass er alle seine Vorgänger in der Philosophie weit überflügelt hatte und dass sein Princip des Geistes einerseits, womit er sich der Idee der End- und Zweck-Ursache alles Gestalteten und Gebildeten bemächtigt hatte, so wie seine auf die Erforschung der wirkenden Ursachen gerichtete empirische Naturforschung andererseits einen unermesslichen Umschwung herbeiführen musste. Man würde gänzlich fehl greifen, wollte man annehmen, Anaxagoras habe den Anspruch erhoben, als die Vollendung der Philosophie zu gelten. Vielmehr haben wir allen Grund zu glauben, dass er die Bedeutung seines Princips zugleich in die Entwickelungsfähigkeit desselben setzte, wie man überhaupt wohl sagen darf, dass

niemals ein grosser Philosoph ein neues seine Zeit überragendes Princip aufgestellt hat, ohne vom Ahnungsschauer und den Ahnungsfreuden des Anbruchs einer neuen Zeit ergriffen worden zu sein.

Diese Betrachtungen finden ihre Bestätigung in den anerkannt grossen Wirkungen, welche Anaxagoras auf seine unmittelbaren Schüler, die hervorragenden Männer: Perikles, Thukydides, Euripides, nach Einigen Themistokles, und mittelbar auf viele Andere ausübte [1]).

Wie grossartig den Aufgeklärteren und Gebildeteren seiner Zeit Anaxagoras erschienen sein und wie zugleich gerade seine Persönlichkeit gewaltig gewirkt haben muss, bezeugt die Thatsache, dass die Stadt Lampsakus, in der er nach seiner durch Perikles begünstigten Flucht aus Athen, wo er des Atheismus im Sinne der polytheistischen Volksreligion angeklagt worden war, nach einem mehrjährigen Aufenthalte, 72 Jahre alt, starb, ihm ein Grabmal und einen Altar des Geistes oder (nach Andern) der Wahrheit errichtete. [Aelian. Var. Hist. VIII, 19]. Des Anaxagoras Grab hatte nach Aelian die Inschrift:

»Anaxagoras Grab ist hier, der zu der Wahrheit
Aeusserstem Ziele gelangt, himmlischer Ordnung vertraut.«

Dass sein hohes Ansehen auch sobald nicht erlosch, zeigt der Ausspruch des Aristoteles: »Wer da sagte, in der ganzen Natur sei, wie in den lebenden Wesen, der Geist die Ursache der Welt und der ganzen Ordnung, der ist als ein Nüchterner erschienen gegen die Früheren, die in den Tag hinein redeten. [Arist. Metaphys. I, 3].

Die geschichtliche Wahrheit der Erzählung des Plutarch von dem Versuche des angeblich im Alter in Noth gerathenen Anaxagoras, sich durch Aushungern zu tödten, wird namentlich von Brandis [Handbuch der G. d. gr. Ph. I, 234] bezweifelt und allerdings ist es auffällig, dass kein anderer Schriftsteller des Alterthums dieser angeblichen Thatsache gedenkt, während doch jedenfalls Plutarch dabei aus einer älteren Quelle geschöpft hat, über deren Werth freilich kein Urtheil möglich ist. Für die Angabe, dass Anaxagoras sein grosses Vermögen vernachlässigt habe, ist wohl Platon für Plutarch Quelle gewesen [2]) und da diese An-

1) Schaubach Fragm. Anax. p. 16 ff. Vergl. übrigens H. Ritters Geschichte d. Philos. I, 291. Strümpell, Gesch. d. gr. Ph. I, 63. Brandis I, 232.

2) Platon. Hippias maj. p. 238. Vergl. Diog. L. II, 6. 7. Aristot. Ethic. Nicom. VI, 7. Valcken. de Eurip. perd. dramat. reliqu. p. 26.

gabe so gut beglaubigt ist, so ist es wenigstens gar wohl möglich, fast wahrscheinlich, dass A. wirklich im Alter in Noth gerathen ist. Nimmt man aber dies einmal an, so hat auch das Uebrige nichts allzu Unwahrscheinliches, zumal die dem A. in den Mund gelegte Anrede an Perikles ein Zug ist, der ganz wie aus dem Leben gegriffen aussieht. Sollte daher der Erzählung von dem beabsichtigten Hungertode des A. ein Kern von Wahrheit zum Grunde liegen, so möchte er sich aus dem Stolze des Philosophen erklären, der es verschmähte, bei Perikles oder Andern Hilfe zu suchen, wiewohl er von Verpflichteten angebotene anzunehmen nicht unter seiner Würde fand. Seine Aeusserung gegen den zur Rettung herbeigeeilten Perikles hätte dann wohl sagen wollen, dass es nach seiner Ansicht Perikles geziemt hätte, mit seiner Hilfe nicht erst auf Bitten oder Nachricht von seiner Noth durch Andere gewartet zu haben.

Gleichwichtig wie das mit Platon übereinstimmende Zeugniss des Plutarch in Betreff der Bedeutung des *Νοῦς* ist die von H. Dr. Märcker angeführte (von den Geschichtsschreibern der Philosophie, z. B. von Brandis, nicht vernachlässigte) Ueberlieferung des Alexander von Aphrodisias, dass Anax. gesagt habe, es gebe kein Schicksal, d. h. nicht ein blindwirkendes Weltgesetz beherrsche die Dinge und die Angelegenheiten der Menschen, sondern der selbstbewusste Geist, der Vernunft, Weisheit, Güte und Macht sei. Dem widerspricht ganz und gar nicht, dass nach Thukydides Perikles den Athenern gesagt hat, man müsse das göttlich Verhängte (das von den Göttern Verhängte) als ein Nothwendiges tragen. Denn nicht ein Nothwendiges überhaupt steht im Widerspruche mit dem *Νοῦς* des Anaxar., sondern nur ein blindwirkendes Nothwendiges, werde dasselbe Materie, Natur, Kraft oder Gedanke genannt [1]).

---

1) Indem uns Philippos von Opus, der Platoniker, in der ihm zugeschriebenen Epinomis (Nachtrag zu den Gesetzen des Platon) einen tiefen Blick in die Lehre des Platon werfen lässt, der hierin nur dem Sokrates folgte, fällt ein überraschendes Licht auf die Lehre des Anaxagoras zurück. »Die Nothwendigkeit,« sagt Philoppos, »die in einer Verstand und Weisheit besitzenden Seele herrscht, ist die grösste Nothwendigkeit, die sich denken lässt; denn eine solche Seele regiert sich selbst nach ihrem eigenen Gesetze, unabhängig von allem Andern. Wenn eine Seele nach dem Rathe des besten Verstandes das Beste beschlossen hat, so bleibt ihr Wille unveränderlich fest, und dann erfolgt das wahrhaft Vollendete nach diesem Verstande. Kein Stahl könnte fester und unwandelbarer sein.« (Vögelins Uebers. der *Νόμοι* II, 371—72). Gilt das Gesagte im Sinne des Sokrates

Wer Herrn Prof. Dr. Michelet und die mit ihm Uebereinstimmenden hört, könnte auf den ersten Blick leicht zu glauben geneigt werden, dass ich eine unerhörte Neuerung in die Auslegung der Anaxagoreischen Philosophie einführen wolle. Die Neuerung ist aber ganz und gar auf der Seite Hegels und eines Theils der Seinen. Meines Wissens sind nur wenige Geschichtschreiber der Philosophie ausserhalb der Hegel'schen Schule anzutreffen, die meiner Auffassung widersprechen, dass die Lehre des Anaxagoras dualistisch und dass der *Νοῦς* als selbstbewusster Geist zu fassen sei. Man vergleiche die Werke über Geschichte der Philosophie von Tennemann, Ast, Fries, Sigwart, E. Reinhold, H. Ritter, Brandis, Braniss, Strümpell, Wirth, Gladisch etc. Ueberall wird man bei diesen Geschichtschreibern der Philosophie die gleiche, richtige Auffassung finden.

Der ganzen Wolke von Zeugen gegenüber, welche für den Dualismus und den selbstbewussten Geist des Anaxagoras einstehen und worunter die ausgezeichnetsten Kenner der Geschichte der Philosophie gehören, müsste man doch gewichtvolle Gründe haben, um mit Herrn Dr. Schasler zu versichern, von einer mit Bewusstsein handelnden persönlichen Gottesvernunft als einem ausserhalb der Dinge liegenden freien Zweck sei bei Anaxagoras gar nicht die Rede. Aber H. Dr. Schasler bringt gar keine Gründe vor und versichert bloss, Hegeln ohne Prüfung folgend, dass der *Νοῦς* bei Anax. das die formlose Substanz individualisirende Princip sei, welches, wie sich für einen ächten Jünger Hegel's von selbst versteht, als unendlich nicht gegen die Dinge bewusst, sondern nur der objective (blinde) Verstand der an sich unfreien Natur sein kann. Dass der *Νοῦς* nach Anax. das die Materie bewegende und gestaltende, verbindende und scheidende Princip sei, unterliegt keinem Zweifel, die Frage ist nur, ob der *Νοῦς* im Sinne des

---

und Platon schon von jeder gewordenen oder geschaffenen Seele, so gilt es von Gott, dem absoluten Geiste, im eminenten Sinne. Michelis (Die Philosophie des Platon S. 92) greift daher auch nicht fehl, wenn er behauptet, nach der Consequenz seines Denkens könne der Satz des Sokrates, dass der Wissende nicht fehle, an sich nichts andres als die Behauptung von der absoluten Heiligkeit Gottes enthalten. Die Bezeichnung Gottes, der selbstbewussten Vernunft, als des Guten beweiset, dass Anax. in Betreff Gottes die gleiche Ueberzeugung hegte wie Sokrates, der sie nur bestimmter und consequenter aussprach, während sie bei Platon in das hellste Licht trat. Es war mir überraschend, Michelis, der Sokrates und Platon so tiefgehend würdigt, nicht zur Erkenntniss des wahren Wesens des Anaxagoreischen Geistes durchgedrungen zu finden.

Anax. hylozoistisch oder pantheistisch das immanente Princip der Materie sei, und diese Frage muss nach Beschaffenheit der Quellen gegen Hegels und eines Theiles der Seinen ganz willkürliche Auslegung entschieden werden [1]).

Ohne den mindesten Beweis, ja gegen den Wortlaut wie den Geist der Quellen versichert Hegel [Geschichte der Philosophie I. in s. s. Werken Band VIII, 382], und meint damit dem Anaxagoras noch dazu hohe Ehre zu erweisen: »Der *Νοῦς* ist nicht denkendes Wesen draussen, das die Welt eingerichtet; so ist der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philosophische Interesse benommen. — Denn ein Individuelles, Einzelnes draussen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject.« Als ob, wenn auch Hegel mit Recht ein ausser- und überweltliches selbstbewusstes Princip verwürfe, damit schon erwiesen wäre, dass auch Anaxagoras es verworfen haben müsste! So welttrunken ist übrigens Hegel, dass nach ihm gar nichts Anderes als Weltliches existiren kann. Was nach ihm nicht weltlich Individuelles ist, d. h. verschwindendes Moment des Weltprocesses (denn wahrhaft Individuelles, weil es Unvergängliches wäre, ist nach ihm ganz unmöglich), das ist nur Allgemeines und eben das Allgemeine ist nach ihm nicht abstract (also concret), weil es in und aus sich selbst das Besondere (und Einzelne, jedoch nur als stets wieder Untergehendes) an und für sich bestimmt. Es ist nach Hegel das Interesse der Philosophie, dass nichts Ueberweltliches, kein überweltlicher Gott, kein absoluter Geist, der die Welt geschaffen habe, sei. Philosophie ist ihm wesentlich Atheismus im Sinne der Leugnung eines überweltlichen absoluten Geistes.

1) Auch Hanusch färbt in seiner Geschichte der Philosophie S. 291 die Lehre des Anaxagoras Hegelisch, indem er ihn, ganz unrichtig, den Geist als den sich selbst verwirklichenden Weltgrund setzen lässt. Als ob der ewige seiner selbst bewusste Geist nach Anax. noch erst einer Selbstverwirklichung bedürfte und als ob er in dem ohne ihn schon ewig existirenden Weltstoff Selbstverwirklichung überhaupt zu erlangen vermöchte! Ebenso wenig kann Grote's Auffassung der Lehre des Anax. in seiner Geschichte Griechenlands (übersetzt von Meissner I, 297) als adäquat bezeichnet werden. Grote lässt den Anaxag. eine einzige Alles durchdringende allgemeine Seele lehren, die zuerst Ordnung und System in das Weltaggregat gebracht habe, welches einst im Zustande des Chaos gewesen sei. Allein Anaxag. lehrt nicht (hylozoistisch) eine allgemeine Weltseele, sondern einen selbstbewussten Geist, der die von ihm verschiedene an sich todte und bewegungslose Materie bewegt und gestaltet. Ebenso wenig ist Michelis in seiner Philosophie Platons dem Anaxagoras gerecht geworden.

Wenn von Absolutem und Gott die Rede sein soll, so ist die Welt selbst das Absolute, die Welt selbst Gott, und wenn vom absoluten Geiste die Rede sein soll, so ist der Geist der Menschheit selbst der absolute Geist. Diese pantheistische Schwindeltheorie, die auf einer heillos ungesunden Grundlage ruht, wird nun von Hegel dazu gebraucht, die Geschichte der Philosophie zu construiren. Wer aber nicht selbst von dem Schwindelgeiste dieses Pantheismus ergriffen worden ist, wird leicht begreifen, welche greuliche Verwirrung Hegel von diesem Standpunkte aus in die Auffassung und Beurtheilung der Philosophie eines Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles bringen musste. Die Früchte dieses Samens sind denn auch auf diesem Gebiete wie auf andern Gebieten reichlich aufgegangen, und wir sehen die Geschichte der alten Philosophen unter den Händen der Hegelianer bei scheinbarer Gründlichkeit nicht wenig entstellt werden. Eduard Zeller hat sich noch am meisten ein etwas freieres Verhältniss zu Hegel gegeben. Aber ein Theil seiner Abweichungen von ihm betrifft nur Untergeordnetes; ein anderer bewegt sich in der Halbheit und geht durch verschiedene Mittelstufen zur blossen Scheinbarkeit der Abweichung über. In allen Hauptfragen vom Hegel'schen Geiste beherrscht, wird dieser ausgezeichnete Kopf verhindert, das wahrhaft Grosse und Dauerhafte zu leisten, wozu er vermöge seiner seltenen Begabung, seiner umfassenden und ausdauernden Studien und seiner ungewöhnlichen Darstellungskunst wohl befähigt wäre. Seine Darstellung des Anax. ist jedenfalls viel gelungener oder weniger verfehlt als jene Hegels. Was in ihr nicht genügt, ist gerade das, worin er sich noch von Hegel abhängig oder doch von ihm beeinflusst zeigt: eine Abhängigkeit, die auch die sonstigen grossen Vorzüge seiner Auffassung des Sokrates und Platon nicht wenig beeinträchtigt, indem hier die Aussenseite meistens vortrefflich, die Seele der Sache aber falsch aufgefasst ist.

Nach Zeller soll der *Νοῦς* zwar nicht blosses Denken — wie bei Hegel, Marbach, Michelet etc. —, sondern wirklich Geist sein, nur sollen den Bestimmungen dieses Geistes als fürsichseienden, erkennenden Wesens, wonach man glauben könnte, schon den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit, der freien, selbstbewussten Subjectivität zu haben, andere gegenüberstehen, nach welchen er wie ein unpersönlicher Stoff oder eine unpersönliche Kraft erscheine; könne man nun auch daraus durchaus nicht schliessen, dass Anaxagoras den Geist seiner bewussten Absicht nach unpersönlich gedacht wissen wolle, so möchten diese Züge doch beweisen, dass er noch nicht den reinen Begriff der Persön-

lichkeit habe und auf ihn anwende. [Die Philosophie der Griechen etc. von E. Zeller. 2. Aufl. I, 679 ff.]. Als ob Geist anders Geist zu sein vermöchte, als eben damit, dass er Persönlichkeit ist: eine Einsicht, die dem Anaxagoras nicht gefehlt haben kann, da unter jeder andern Voraussetzung sein System, wenn nicht völlig sinnlos, so doch völlig bedeutungslos würde und anstatt als ein bedeutender Fortschritt über die früheren Systeme hinaus, wofür es im Alterthum von den hervorragendsten Geistern anerkannt war, vielmehr als ein elendes Machwerk erschiene. Galt der *Νοῦς* dem Anaxagoras nicht als Persönlichkeit, so wäre er ihm im Grunde doch nur das allgemeine Denken Hegel's gewesen (die unpersönliche Weltvernunft des Herakleitos) und man würde dem Anaxagoras den allen Verstand verleugnenden Widersinn zutrauen, das Allgemeine (den *Νοῦς*) und das Individuelle (den Inbegriff der Samen der materiellen Dinge) als zwei getrennte, unvermischbare, der Existenz nach völlig von einander unabhängige Principien gesetzt zu haben. Wenn Anaxagoras sich bei den Lehren seiner Vorgänger nicht beruhigen konnte, die hylozoistisch der Materie eine immanente, blindwirkende Weltkraft oder Weltseele oder Weltvernunft beilegten, wenn er, um die Weltordnung zu begreifen, zu einem der Materie, die er nun als geist-, seelen- und kraft- oder bewegungslosen Stoffe fasste, entgegengesetzten Princip, dem *Νοῦς*, Zuflucht nehmen zu sollen glaubte, so konnte diese Entgegensetzung nur dann einen Sinn haben, wenn er dies entgegengesetzte Princip nicht selbst wieder als geistlos dachte und als nichtgeistlos — als geistig — konnte er es nur denken, wenn er es als selbstbewusst-wollend, als persönlich, dachte. Als persönlich aber dachte er es, indem er ihm das Fürsichsein, die Selbstherrschaft, die Güte, die Allwissenheit, die Macht über alle — wenn auch ihrem Existiren nach nicht von ihm bedingten — Dinge zuschrieb. Hätte er nicht bestimmt ein persönliches Princip aufstellen wollen, so würde er, möchte er nun mehr Herakleitos oder mehr Permenides gefolgt sein, niemals den Monismus überschritten haben. Müsste auch die weitere Bezeichnung des *Νοῦς* als *λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* im materiellen Sinne genommen werden, so würde dies nur beweisen, dass Anaxagoras den Geist nicht rein, nicht aber, dass er ihn nicht persönlich gedacht habe, gleichwie es z. B. nicht beweist, dass J. Böhme, Baader, der spätere Schelling und andere Neuere Gott nicht als persönlich gedacht haben, weil sie von einer ewigen Natur (nicht eigentlich Materie) in dem göttlichen Wesen sprachen. Allein Alles weist darauf hin, dass das *λεπτότατον καὶ καθαρώτατον*

bei Anax. nicht materiell und nicht natürlich, sondern bildlich und geistig zu verstehen ist, wie z. B. selbst in Hegel's Werken, vor allem in der Phänomenologie des Geistes, hunderte von Ausdrücken im bildlichen und nicht im eigentlichen Sinne genommen werden müssen. Der Grundcharakter des Systems tritt entscheidend im Anfange desselben Fragmentes (des 6. bei Mullach, des 8. bei Schaubach) hervor, in welchem sich auch das *λεπτότατον* etc. findet, welches eben darum im Einklang und nicht im Widerspruch mit der entscheidenden Hauptstelle erklärt werden muss. Diese aber lautet bestimmt genug:

»*Νόος δέ ἐστι ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἔστιν.*« [Fragmenta philos. graecor. Mullachii pag. 249. Fragm. 6].

Die evidenteste Erläuterung erhielt diese Hauptstelle durch die folgenden schlagenden Sätze aus den Fragmenten:

»*Καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἐσχύει μέγιστον.... καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νόος .... καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἐσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ὅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος*« [1]).

Diese klaren und bündigen Stellen aus den durch Simplicius uns erhaltenen Fragmenten nöthigen Zeller einzuräumen, dass nach Anaxagoras dem Geist die absolute Macht über den (nur nicht von ihm geschaffenen) Stoff zukommen und dass er ein unbeschränktes Wissen besitzen müsse. Obgleich jedoch dem *Νοῦς* Einfachheit, Allwissenheit und Allmacht zuzuschreiben sei, so berechtige diess alles noch nicht dazu, von Anaxagoras den vollen Begriff der geistigen Persönlichkeit erreicht zu glauben. Um also nur nicht einräumen zu müssen, dass Anax. bestimmt die Persönlichkeit Gottes gelehrt habe, was doch offenbar aus dem Zugestandenen hervorgeht, wird ihm abgesprochen, den vollen Begriff derselben erreicht zu haben und damit nahe gelegt, dass er den Begriff der Persönlichkeit wohl überhaupt nicht erreicht haben möchte. Zeller scheint das Gewicht der Gründe für die Persönlichkeit des Anax. Geistes zu stark gefühlt zu haben, um mit gleicher Zuversicht wie Hegel, Marbach, Michelet, ihrer Anerkennung entgegen-

1) Ibid. Fragm. 6. Vgl. Fragm. 5, 7, 12, an welcher letztern Stelle gesagt wird: »*Ὁ δὲ νόος ὅσα ἔσται τε καὶ νῦν ἔστι καὶ ἦν καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖσι προσχρισθεῖσι καὶ ἐν τοῖσι ἀποκεχριμένοισι κάρτα διεκόσμησε.*«

zutreten. Dennoch kann er sich nicht bis auf die Wurzel von der Hegel'schen Anschauung losreissen und sinkt daher doch wieder im Grunde auf die alte Vorstellung zurück. Versteht man indess unter dem vollen Begriff der Persönlichkeit das vollendete Persönlichsein des Geistes als überweltlichen Wesens, welches sein Selbstbewusstsein in und an sich hat und nicht erst aus den Selbstbewusstseinsakten der endlichen Geister zusammensetzt, so hat Anaxagoras in der That die volle Persönlichkeit des Geistes erreicht. Denn, wie es sich auch mit dem Verhältnisse des unendlichen Geistes zu den endlichen Geistern verhalte, und selbst wenn sie keine wirklich individuellen, unvergänglichen Wesen nach A. wären, sondern blosse Selbstthätigkeitsweisen des unendlichen Geistes, inwiefern er sich auch in den Schranken der Endlichkeit erweisen und bethätigen wollte — was Zeller nicht einmal bestimmt zu behaupten wagt, — jedenfalls geht nach Anaxagoras das ewige Selbstbewusstsein des Geistes oder Gottes allen seinen auf das Endliche gerichteten Thätigkeiten voraus und kann also aus ihnen nicht erst entspringen, so wenig als durch sie verloren werden. Anaxagoras mag also das Verhältniss des unendlichen Geistes zu den endlichen Geistern und dieser zu jenem nicht richtig oder nicht genau genug bestimmt haben, niemals doch kann er so verstanden werden, als ob ihm das Selbstbewusstsein Gottes erst aus den Selbstbewusstseinsakten der endlichen Geister resultire; und wenn auch Anax. die Einheit aller geistigen Wesen und alles Geistigen überhaupt mit dem unendlichen Geiste gelehrt haben sollte, so hat er sie doch nicht also gelehrt, dass das ewige (unentstandene und unvergängliche, überweltliche) Selbstbewusstsein des absoluten Geistes dadurch aufgehoben oder in diese Einheit verschlungen worden wäre. Hätte Zeller sich diess klar gemacht, so würde er es unterlassen haben, zu sagen, dass darum, weil Anax. des Geistes zunächst nur für den Zweck der Naturerklärung bedurft habe, dieses neue Princip von ihm weder rein gefasst, noch streng und folgerichtig durchgeführt worden sei. Denn unser Philosoph konnte sehr wohl in seinen Forschungen zunächst auf die Naturerklärung ausgegangen sein, ohne darum im Fortgange seiner Forschung nur die Naturordnung und nicht auch den endlichen Geist aus ihm erklären zu wollen, ohne den *Νοῦς* darum als ein blosses Weltprincip zu gewinnen und ohne dadurch verhindert zu sein, zuletzt zu finden, dass der *Νοῦς* der absolute, in sich vollendete Geist sei. Er würde dann auch nicht dem Anaxagoras im Ernste die Lehre zugetraut haben, dass der *Νοῦς* ein Wesen sei, das Theile habe und getheilt werden könne, so dass dessen Theile

anderen Wesen als ihre Seele inwohnen. Alle Getheiltheit geistiger Wesen könnte dem Anax. nur Schein gewesen sein, wenn ihm alle geistigen Wesen eins mit dem unendlichen Geiste waren. Darin würde man wohl, wenn ich so sagen darf, einen Pantheismus des Geistesalls finden müssen, aber nicht einen gemeinen, Gott als Geist leugnenden Pantheismus, sondern einen Persönlichkeitspantheismus, der insofern theistisch wäre, inwiefern jedes System an dem Theismus Theil nimmt, welches Gott als absolute Persönlichkeit denkt. Wenn Zeller weiterhin die freie Selbstbestimmung für den Anaxagoreischen Geist vermisst, so ist sie ja in dem *αὐτοκρατὲς* bestimmt genug ausgesprochen und in dem durch Alexander von Aphrodisias überlieferten Ausspruch bestätigt, dass es kein blindes Verhängniss gebe (»*μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι κατ' εἱμαρμένην*«) [1]), was sagen will, dass ein selbstbewusstwollendes, sich selbst bestimmendes, allwissendes, weises, gütiges und allmächtiges Wesen das allordnende, allfürsorgende und allbeherrschende Princip sei. Dass Zeller auch des so bestimmt ausgesprochenen Fürsichseins des Anax. *Νοῦς* so leichten Sinnes los werden könne, indem er vorgibt, dass diese Bestimmung zunächst nur auf die Einfachheit des Wesens (die er fast in einem Athem zugibt und verneint) sich beziehe und von jedem Stoffe, dem keine andern Stoffe beigemischt seien, ebensogut gelten würde, hätte ich doch nicht leicht für möglich gehalten. Danach könnte also das Nichtbeisichseiende, Blinde, Materielle gerade so gut für sich sein, als das Beisichseiende, Erkennende, Geistige, und es bestände im Grunde kein Unterschied zwischen dem Geistigen und Materiellen, was Zeller zwar nicht gut thun würde, für sich zu behalten, was aber dem Anax. zuzuschreiben, dem Dualisten, jedenfalls vom Uebel ist. Wenn allerdings das Erkennen von einigen alten Philosophen nicht selten solchen Wesen beigelegt wird, die von ihnen zwar vielleicht vorübergehend personificirt, aber nicht ernstlich für Personen, für Individuen gehalten wurden, so folgt daraus nicht im mindesten, dass dasselbe auch von Anax. geschehen sein müsse, und desshalb wenigstens wird die Persönlichkeit des Anaxagor. Geistes nicht im Geringsten unsicher, die vielmehr schon aus dem Grunde sicher gestellt ist, weil nur ein seiner selbst mächtiges Wesen andrer Dinge mächtig sein kann und weil Anaxagoras der Materie nur im Geiste ein wirklich anderes Princip entgegenstellen konnte, welcher Geist ein anderes Princip nicht

1) Brandis, Handbuch der Gesch. der gr. Philos. I, 268. Anm. 1. (Alex. Aphrod. de Fato s. 163).

wäre, wenn er nicht als Selbstbewusstsein und Wille gedacht worden wäre. Auch das kann im Sinne Zellers nicht zugegeben werden, dass die Ansicht unseres Philosophen nur nach einer Seite theistisch, nach der andern dagegen naturalistisch sei, da principiell alles Materiells vom Geiste ausgeschlossen ist und bleibt, die Wirkungskraft des Geistes aber auf die Materie zu ihrer Gestaltung im Sinne des Anaxagoras durch und durch geistig ist und niemals materiell werden kann, diese Wirkungskraft mag nun erscheinen als das, was wir mechanische oder was wir dynamische oder organische oder Denk- und Willensbewegung nennen. Der Begriff einer Naturkraft, die nicht geistige, bewusste und wollende Kraft wäre, hat für ihn, den schroffen Dualisten, keinen Sinn, und wenn Andere eine bewusstlos wirkende Naturkraft oder blindthätige Weltseele statuiren, so folgt nach Anaxagoras daraus nur, dass sie unklar denken, nicht aber, dass seine Lehre naturalistisch oder halbnaturalistisch wäre. Die Materie ist nach ihm dem Geiste scharf entgegengesetzt und dem letztern gegenüber der unermessliche Inbegriff der ruhenden Samen aller Dinge, die ohne Regung und Bewegung, ja ohne die entfernteste Fähigkeit, sich aus sich selbst jemals zu regen und zu bewegen und zu gestalten, von Ewigkeit schlechthin sind, und, wenn ihnen eine Kraft zukommen konnte, so wäre es einzig die Beharrungskraft in der vollkommenen Ruhe und Bewegungslosigkeit, die im Grunde identisch mit der Abwesenheit aller Kraft ist, so dass ihnen nur die leidende Fähigkeit zukommt, vom Geiste bewegt, getrennt und verbunden, gestaltet und wieder anders und immer wieder anders gestaltet zu werden.

Um aber nochmals auf die Persönlichkeit des Geistes zurückzukommen, so ist zuzugeben, dass, wenn man unter dem vollen Begriffe der Persönlichkeit des absoluten Geistes den Begriff des alles Dasein auch seiner Existenz nach begründenden alleinigen Geistes versteht, der somit nicht eine Schranke seiner Macht an einem dem Sein nach Unabhängigen ausser oder neben ihm haben kann, alsdann gesagt werden muss, dass Anaxagoras den vollen Begriff der Persönlichkeit nicht erreicht hat, indem er offenkundig im Dualismus des Geistes und der Materie stehen geblieben ist. Allein es ist nicht zu übersehen, dass disser Dualismus nicht die Nichtpersönlichkeit des *Νοῦς* erweisen kann, vielmehr noch einen Verstärkungsgrund für die Ueberzeugung von der Persönlichkeit desselben abgibt [1]). Dass dieser dualistische Standpunkt nicht

1) Aehnlich wie es, wenn die bestimmtesten Erklärungen Herbart's hierüber nicht bekannt wären, ein Verstärkungsgrund für die Ueberzeugung

fähig war, die Möglichkeit der Wirkung des Geistes auf die Materie und vollends der Materie auf den Geist begreiflich und die Formen der erstern Wirkungsart verständlich zu machen, und dass diese Weltanschauung in ihrer äusserlichen Beziehung des Geistes auf die Materie und der Materie auf den Geist als eine Art Composition von Theismus und Materialismus anzusehen ist, während sie vermöge ihres Mangels an durchgeführter Unterscheidung der endlichen Geister vom unendlichen Geiste einer Art Geistespantheismus ähnlich sieht, kann gar nicht geleugnet werden. In diesem Sinne, aber nicht genau in dem von ihm geltend gemachten, kann mit Zeller ganz wohl gesagt werden, die Lehre des Anaxagoras (nicht vom Geiste, sondern seine Lehre überhaupt) sei einerseits der Punkt, auf welchem der Realismus der ältern Naturphilosophie über sich selbst hinausführe, andererseits aber stehe sie selbst noch mit einem Fusse auf dem Boden dieses Realismus (wiewohl doch bereits anders).

Eine andere Frage ist, ob die Vorwürfe gegründet sind, welche man seit Sokrates, Platon und Aristoteles so oft wiederholt hat und denen auch Zeller in seiner Weise Ausdruck gibt, darauf verweisend, Anaxagoras hätte eigentlich von seinem Princip des Geistes aus eine teleologische Naturansicht durchführen sollen (die müsste ihm artig gelungen sein, wenn ihm der Geist nicht Persönlichkeit gewesen wäre!), habe aber dafür eine bloss mechanische gegeben und vom Geiste nur da Gebrauch gemacht, wo er die physikalischen Ursachen einer Erscheinung nicht zu finden gewusst habe: von der ersten Bewegung durch den *Νοῦς* als Wirbelbewegung entwickele sich bei ihm alles Weitere nach mechanischen Gesetzen, und nur da trete der Geist als Maschinengott in die Lücke, wo diese mechanische Erklärung den Philosophen im Stich lasse. Diese Auffassung ist sehr scheinbar. Aber ist sie auch so ganz gewiss? Ist es so gewiss, dass, wie Zeller

---

sein könnte, dass er unter Gott nur ein persönliches Wesen verstehen konnte, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Realen Herbart's, um die Weltordnung verständlich erscheinen zu lassen, die Existenz eines überweltlichen Princips so überaus wahrscheinlich machen, dass es im Glauben mit fester Zuversicht ergriffen werden kann. Die Realen Herbart's und ein unpersönlicher Gott passen so wenig zusammen, wie die Anaxagoreische Urmischung der Stoffe — das Chaos der Samen aller Dinge — und eine unpersönliche Weltvernunft und umgekehrt — die letztern passen so wenig zusammen als die erstern.

meint, die teleologische Naturbetrachtung sich unmittelbar dem Anax. wieder in die mechanische verkehrt hat? Aristoteles bezeichnet nur das Faktum, wenn er sagt, Anaxagoras habe die Endursache und er gebrauche sie nur als bewegende Kraft. Der Grund, warum dies bei Anax. geschieht, ist aber hiermit nicht angegeben. Könnte nun nicht Anaxagoras sich bewusster Weise damit begnügt haben, sich in der Aufstellung des weltordnenden Geistes der Zweckursache der gesammten Weltordnung versichert zu haben, so dass er sich überzeugt hielt, dass allerdings Alles nach Zwecken geordnet sei, ohne jedoch es sich zur Aufgabe machen zu wollen, überall in den Naturerscheinungen die Zwecke des Geistes darzulegen, welches ihm, wenn überhaupt streng wissenschaftlich möglich, doch bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaften noch unthunlich scheinen mochte.

Könnte er es sich nicht absichtlich zur Aufgabe gemacht haben, die Tätigkeit des Geistes in den Naturerscheinungen zunächst als wirkende Ursache zu verfolgen und die Teleologie Andern und Spätern zu überlassen? Könnte es ihm nicht ungeeignet geschienen haben, in die Erforschung der wirkenden Ursachen teleologische Betrachtungen einzumengen, die er gleichwohl an ihrem Orte zu schätzen gewusst haben würde, wenn sie ihm Jemand evident darzulegen verstanden hätte? Platon und Aristoteles versichern zwar, dass bei Anaxagoras da der Geist als Maschinengott in die Lücke trete, wo die mechanische Erklärung den Philosophen im Stich lasse; aber ich kann in ihren Mittheilungen über oder aus Anaxagoras kein einziges Beispiel finden, wo derselbe in Ermangelung physikalischer Gründe, die für ihn lauter geistige Wirkungen waren, sich auf den *Νοῦς* als Deus ex machina berufen hätte. Der *Νοῦς* wird von ihm weder als Lückenbüsser gebraucht, noch als Wundergott, der den von ihm selbst geregelten Naturlauf an irgend einem Punkte willkürlich unterbräche, sondern er ist ihm der Geist, der Alles nach den Gesetzen seiner Vernunft und nach vernünftiger Berücksichtigung des Wesens des Stoffes bewegt, gestaltet, ordnet und beherrscht. Dass dies Alles nach Zwecken der höchsten Weisheit geschehe, konnte ihm gar nicht zweifelhaft sein. Diese Zwecke aber evident anzugeben, mochte ihm vor Erforschung der Naturerscheinungen in grösserem Umfang und der Ursachen des Naturgeschehens als wirkender nicht wohl möglich zu sein scheinen.

Einer ähnlichen Betrachtung begegnet man bereits in der Darstellung der Anaxagoreischen Philosophie von Fries, die be-

achtenswerth genug erscheint, um die Hauptpunkte kurz zur weiteren Erwägung anzudeuten [1]).

Fries rühmt es von Anaxagoras, den ganzen Wechsel der Erscheinungen in der Welt der Bewegungen nothwendigen Naturgesetzen unterworfen zu haben. Ganz frei von Hylozoismus habe er zur Erklärung der himmlischen Bewegungen die Gesetze der Schwungbewegung angegeben, wie wir sie seit Newton hätten genauer verstehen lernen. Hierin stehe er im Alterthum ganz allein. Allerdings sei es ein grosser Mangel seiner Lehre, dass er gleichsam die ganze praktische Philosophie ignorire und uns nicht in die Geisteswelt seines *Νοῦς* selbst einführe, sondern nur in der Naturlehre verweile. Allein in dieser habe er das bessere Recht vor Platon und Aristoteles. Hier habe er recht daran, dass er alles, selbst die Gestirne, nur körperlich erkläre. und keine Zweckbegriffe einmenge. Dagegen hätten die Spätern offenbar Rückschritte gemacht, indem sie die Sterne wieder zu lebenden Wesen erhoben und die obere Lichtwelt des kreislaufenden Aethers von der Unterwelt geschieden hätten, wogegen Anaxagoras in der Schwungbewegung die richtige Ursache der Kreisbewegung angedeutet habe.

II.

Sokrates.

Wenn H. Pr. Michelet fragt: »warum ich mich, um die Ausserweltlichkeit einer göttlichen Person bei Sokrates zu erweisen, lediglich an Xenophon's Berichte halte?« so antworte ich: desshalb habe ich mich an sie gehalten, weil bei dem zugemessenen Raum und der Kürze der vergönnten Zeit alles nicht unbedingt Nöthige zur Seite zu lassen war. Unbedingt nöthig war es aber nicht, auf Platons Berichte über den Theismus des Sokrates speciell einzugehen, weil ich in meiner Jubelschrift die Gotteslehre Pla-

1) S. Fries, die Geschichte der Philosophie I, 234—235. — Anaxagoras entseelte die Natur und liess sie nur äusserlich vom Geiste geordnet werden. Durch die Entseelung der Natur machte er gegen die jonischen Philosophen einen Rückschritt, durch die Aufstellung des immateriellen Geistes dagegen einen Fortschritt. Sokrates und Platon beseelten die Natur wieder ohne in die Leugnung des der Seele und den Seelen übergeordneten Geistes zurückzufallen. Dass sie die Natur wieder beseelten, darin waren sie — trotz Fries — im Rechte. Die Frage ist nur, ob sie die Seele der Natur mit Recht als selbstbewusstes Wesen dachten. Vergleiche Steinharts Einleitung in die Gesetze Platons (Platons Werke übers. von H. Müller VII, 313. 355).

tons selbst als theistisch erwies und hiemit zugleich der Theismus oder Monotheismus des Sokrates aus Platon's Schriften mit erwiesen war [1]). Denn am wenigsten kann die Frage: ob Gott als selbstbewusste Vernunft, als Persönlichkeit, zu denken sei oder nicht, von Sokrates und Platon verschieden beantwortet worden sein. War Platon Theist, so war es sicher auch Sokrates und war es Sokrates, so war es sicher auch Platon [2]), was nicht ausschliesst, dass Platon diesen Theismus bestimmter entwickelt und speculativ weiter ausgebildet haben kann, wobei er nun allerdings auch auf Bestimmungen gekommen sein könnte, von denen es fraglich wäre, ob sie die Zustimmung des Sokrates erhalten haben würden. Was aber zunächst noch die von H. Pr. Michelet aus Xenophons Memorabilien gegen mich angeführte Stelle (l. 1. c. 4) betrifft, so war sie mir natürlich nicht unbekannt. Ich muss mich nur verwundern, wie sie von ihm angeführt werden konnte als ein Beweis, dass Sokrates Gott nicht als Persönlichkeit gedacht habe. Diess gerade geht auf das offenbarste aus jener Stelle hervor, die man nur in ihrem ganzen Contexte betrachten darf, um sich von meiner Behauptung auf das vollkommenste zu überzeugen. Wenn Sokrates dort erklärt, dass gleichwie die menschliche Seele in ihrem Körper, also die göttliche Vernunft im Weltall wohne, so ist er doch weit davon entfernt, die Seele als blosse Innerlichkeit des Körpers und den Körper als die Selbstverwirklichung der Seele, und ebensoweit davon, die göttliche Vernunft als das (bewusste oder unbe-

1) Monotheismus nenne ich die Gotteslehre des Sokrates und des Platon nicht, weil sie ausser dem einen höchsten Gott keine Götter anerkannt hätten, sondern weil ihnen diese Götter keine absoluten Wesen, sondern im Grunde doch nur höher als der Mensch gestellte geschaffene Seelen oder Geister waren. Ich muss also gegen Strümpell (Geschichte der praktischen Philos. der Griechen S. 388) behaupten, dass beide Denker principiell den Polytheismus aufgehoben (nicht bloss bedeutend vereinfacht) und in den Monotheismus umgewandelt haben.

2) Nach dem ganzen Wesen Platons kann man sicher sein, dass er den Sokrates niemals zum Träger seiner eigenen Philosophie in seinen Dialogen erhoben hätte, wenn der innerste Geist der Sokratischen Philosophie nicht theistisch gewesen wäre. Wie die Begeisterung und die seltene Willenskraft des Sokrates ihren Quellpunkt im Theismus seines Geistes und Gemüthes hatte, so floss aus der Erkenntniss des Theismus seines grossen Lehrers die Wärme und Innigkeit der Verehrung und Hochachtung Platons für den ausserordentlichen Mann und sein in einem Zeitraum von 60 Jahren nie unterbrochenes Streben, ihn mit allen Strahlen seines eigenen Genies zu umgeben und in einer Weise zu verherrlichen, wie nie ein grosser Lehrer von einem grossen Jünger verherrlicht worden ist.

wusste) immanente Vernunftgesetz oder Princip des Weltalls und das Weltall als die Selbstverwirklichung Gottes zu betrachten, sondern gleichwie ihm die Seele als immaterielle (geistige) Individualität gilt, die mit dem irdischen Tode nicht untergeht, so ist ihm Gott das selbstbewusste absolute Wesen, welches die Welt hervorbringt, nach Vernunftzwecken ordnet und mit seinem Geiste durchwaltet. In diesem Sinne kann ganz wohl gesagt werden, dass Gott oder die göttliche Vernunft im All wohne, ohne dass darum Gott aufhörte, in und für sich selbst, von der Welt verschieden und in seiner Ueberweltlichkeit ausserweltlich zu sein.

Wäre es auch wahr — wiewohl es nicht wahr ist — dass »der philosophische Gedanke allein der einer im All von Innen heraus mit Nothwendigkeit wirkenden Vernunft der Sache« sei, wenn hier unter Nothwendigkeit die bewusstlose, blinde verstanden wird, so wäre diese Ansicht jedenfalls nicht die des Sokrates, sowenig als die des Anaxagoras und Platon. Dass aber nach H. Pr. Michelet die mit Nothwendigkeit wirkende Vernunft der Sache von ihm als an sich bewusstlose, blinde vorgestellt wird, ergibt sich schon daraus, dass sie nach ihm nur darum nicht blind ist, weil sie sich im Spiegel des menschlichen Bewusstseins reflektirt. Die an sich blindwirkende Vernunft der Dinge hat also nach ihm das gesammte Weltall mit den Menschen hervorgebracht, und wird hintennach, nachdem sie Alles in ihrer Blindheit schon glücklich vollbracht hat, im Menschen sehend und sieht nun im Menschen, wenigstens im hellsehenden Philosophen, der hoffentlich der ganzen übrigen Menschheit noch den Staar stechen wird, dass sie an sich blind ist. Difficile est satyram non scribere.

Um nun aber doch näher auf die Frage einzugehen, ob die Platonischen Schriften Zeugniss dafür ablegen, dass Sokrates Gott als selbstbewusste Vernunft, als Persönlichkeit, aufgefasst habe, so wäre zu wünschen, dass alle Streitfragen über Sokratische und Platonische Philosophie so leicht und evident entschieden werden könnten, als diese. Wenn nämlich bewiesen werden kann (was bereits in meiner Jubelschrift geschehen ist, unten aber noch ausführlicher erwiesen werden soll), dass Platon selbst Gott als selbstbewusstwollende Vernunft auffasste, wenn zugleich Platon überall auch nicht den entferntesten Wink gibt, dass sein grosser Lehrer, Sokrates, in diesem Punkte wesentlich Verschiedenes — was hier beziehungsweise Entgegengesetztes wäre — gelehrt habe, wenn auch in allen Platonischen Gesprächen, in welchen Platon noch nicht wesentlich über den Standpunkt des Sokrates hinausgegangen ist, nichts jener Lehre von Gott Widersprechendes vorgetragen

wird, sondern eben jene Lehre als die sichtliche Voraussetzung aller hier vorgetragenen Ideen erscheint, so ist auch erwiesen, dass die Platonischen Schriften (nicht weniger als die Xenophontischen) Sokrates als Bekenner Gottes als der absoluten selbstbewussten Vernunft erscheinen lassen. Die sogenannten Sokratischen Gespräche Platons, Jon, Hippias der Kl., Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, die Apologie, Kriton, Gorgias, Menon, Euthyphron, Euthydemus (um die zweifelhaften: Hippias der Gr. und Alkibiades I. nicht zu erwähnen) gründen überall auf die ethische Idee des Guten und der Tugend, auf die Ueberzeugung von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Ideen und Ueberzeugungen, welche die Idee und Ueberzeugung von der Geistigkeit und selbstbewussten Vernünftigkeit Gottes zur Voraussetzung haben. Wenn in jenen Gesprächen öfter von den Göttern als wegen ihrer selbstbewussten Vernünftigkeit und gütigen, liebevollen Gesinnung verehrungswürdigen Wesen gesprochen wird, so ist im Sinne des Sokrates das Gesagte von dem höchsten, Alles umfassenden Gott im eminenten Sinne zu verstehen. Ohne den einen absoluten Geist gibt es im Sinne des Sokrates keine Geister, ohne den einen absoluten selbstbewussten Gott würde es auch keine Götter geben.

Im Jon erklärt der Platonische Sokrates, nur durch göttliche Eingebung sei Jeder (Dichter) im Stande, das Schöne zu schaffen, wozu die Muse ihn getrieben habe. Durch göttliche Kraft singen die Dichter ihre begeisterten Gesänge. Die schönen Dichtungen sind nichts Menschliches, und rühren im Grunde nicht von Menschen her, sondern von Göttern und sind Göttliches, und die Dichter sind Dolmetscher der Götter, jeder von dem Gotte, der seiner sich bemächtigt, begeistert. Von der Gottheit ist jegliche Kunst zu erkennen verliehen, womit schon auf den einen höchsten, über alle Götter waltenden Gott hingewiesen wird. [Jon p. 534]. Im Lysis zeigt Sokrates, dass die bereits Weisen, ob diese nun Götter, ob Menschen seien, nicht mehr nach Weisheit streben, eben weil sie dieselbe schon besitzen, wobei schon aus dem Hintergrunde durchleuchtet, dass es eine ewige, auch nicht einmal wie die der Götter gewordene Weisheit und folglich ein absolut weises Wesen geben müsse. [Lysis. p. 218]. Im Laches wird behauptet, dass es ein Wissen derselben Gegenstände unter allen Zeitverhältnissen gebe, wo wieder durchblickt, dass es ein ewiges, unentstandenes und unvergängliches Wissen unvergänglicher Gegenstände gebe. [Laches p. 199. Vergl. Charmides p. 156. 157].

Im Protagoras wird ebenfalls angedeutet, dass Gott voll-

kommene Weisheit besitze und wenn gegen Ende des Gesprächs Sokrates sagt: »Nun gefiel mir in der Sage Prometheus besser als Epimetheus,« so ist zwar darin bestimmt ausgedrückt nur, dass in des Lebens Führung das Vorbedenken besser als das Nachbedenken sei. [Protagor. p. 361]. Aber Sokrates, wenn er gefragt worden wäre, ob ihm nicht auch die Annahme besser gefalle, dass Gott in Rücksicht der Schöpfung, Einrichtung und Leitung der Welt Alles vorbedacht habe, als die, dass er entweder nichts habe vorbedenken wollen, oder dass er dies nicht gekonnt habe, würde wohl ungefähr geantwortet haben: O, Du Sonderbarer, meinst Du denn, ich habe mir durch das Eingeständniss meiner Unwissenheit das Recht erworben zu glauben, dass auch Gott nichts wisse und bedenke, und zählst Du mich trotz meiner eingestandenen Unwissenheit zu den seltsamen Weisen älterer Zeit und der Gegenwart (Gott gebe, nicht auch der Zukunft), die sich die Weisheit und die Einsicht, Gott aber die Unwissenheit und die Blindheit zuschreiben, die radikale und unaufhebliche, nicht einmal einer unendlichen Zeit weichende, in dem Wahne vielleicht, Gott sei zu vornehm und zu erhaben, um sich selbst mit dem Erkennen, Denken und Wissen zu bemühen und geruhe daher allergnädigst sich selbst, seine Welt und seine Geschöpfe lediglich durch seine beauftragten Philosophen denken, erkennen und wissen zu lassen. Wer wollte auch dafür einstehen, dass sich die Philosophen nicht für die unnützesten Geschöpfe erachten würden, wenn sie sich überzeugen müssten, dass ihnen Gott schon alle Wahrheit ewig vorgedacht habe und dass es lediglich ihre Aufgabe sei, durch Nachdenken die ewig von Gott schon gedachte Wahrheit und Einsicht auch für sich zu finden? Und doch müssten sie sich, wenn sie bei sich und nicht ausser sich wären, selber sagen, dass um so gewisser die Entstehung des Weltalls die vollkommene Weisheit des Schöpfers voraussetze, je tiefern Verstand sie in demselben gefunden zu haben meinen, indem etwas durch Verstand nicht ergründbar sein kann, in welchem kein Verstand ist und dass nur in dem Dinge kein Verstand sein könnte, welches nicht durch Verstand hervorgebracht wäre. Siehst Du nun nicht, dass ich desshalb, weil ich manches Verständliche bei Herakleitos trefflich fand und von dem, was ich davon nicht verstand, vertraute, es werde nicht weniger trefflich sein, noch nicht verdient habe, in Deinen Augen bis zu der schwindelnden Höhe eines Mitbesitzers und Mitgeniessers der Herakleitischen Gottesweisheit erhoben zu werden, in welcher Gott vor lauter Erkennen nichts erkennt und vor lauter Weisheit nichts weiss, weder von sich, noch

also von Anderm? Du könntest nun wohl erkennen, dass Du durch diese Erhöhung mir viel zu viel Ehre anthust, indem nach dem Gesagten Herakleitische Gottesweisheit meinem Verstande bei Weitem zu hoch sein muss, der sich nun einmal, wie er ist, nicht höher erheben kann, als bis zu der einleuchtenden Ansicht des gesunden Menschenverstandes, dass, wie auch Anaxagoras meinte, Erkenntniss nicht ohne Erkennen, Weisheit nicht ohne Wissen und Weisesein, Gedanke nicht ohne Denken gedacht werden könne.—

In der Vertheidigungsrede des Sokrates wird Gott als weise geschildert, indess die menschliche Weisheit wenig oder nichts werth sei. [Pl. Apol. Socr. p. 32. Vergl. p. 28, 29 u. 40, 41]. Im Kriton wird dis Weisheit Gottes damit ausgesprochen, dass die Weisung desselben als zur Erkenntniss dessen, was er in seiner Lage zu thun habe, leitend bezeichnet wird. [Kriton. p. 54]. Im Gorgias wird der Besonnene, Gerechte und Fromme der Gottheit angenehm genannt, was ein persönliches Verhältniss zwischen Gott und Menschen voraussetzt und zu verstehen gegeben, dass es ohne den mit Weisheit wirkenden Gott keine Weltordnung gäbe. [Gorg. p. 464, 465. Vergl. p. 500, 508—509, 522—24. Vergl. ferner Euthyd. p. 302 ff. Menon. p. 81. Eutyphr. p. 6 ff.]. Dass Platon den Sokrates als Bekenner Gottes als selbstbewusstwollender Vernunft verstanden hat und verstanden wissen wollte, deutet er auch damit an, dass er im Dialog Parmenides, der zwar der Gruppe der Sokratischen Dialoge nicht mehr angehört, den noch jugendlichen Sokrates dem Parmenides auf dessen Frage: »wenn nun irgend Etwas der Erkenntniss an sich theilhaftig ist, würdest Du nicht behaupten, dass Niemand die vollkommenste Erkenntniss mehr habe, als Gott?« antworten lässt, dass sich dies ganz nothwendig so verhalte. Gleich darauf, als Parmenides hypothetisch gewisse Schwierigkeiten erhebt, entgegnet Sokrates: »Zu seltsam aber dürfte die Behauptung sein, wenn Jemand der Gottheit (dem Gotte) das Erkennen absprechen wollte.« So weit war Sokrates von dem Irrthum Spinoza's, Fichte's, Hegel's, Michelet's, Schasler's entfernt, dass (um des Letztern Worte zu gebrauchen) das Absolute als unendlich nicht gegen die Dinge bewusst, sondern nur der objective (!) Verstand der an sich unfreien Natur sein könne, oder (mit den Worten des H. Pr. Michelet) dass das Bewusstsein ein Verhältniss der Endlichkeit sei, welches das Ausserihm-Sein seines Gegenstandes voraussetze. Das Bewusstsein ein Verhältniss der Endlichkeit! Also weiter nichts als ein Verhältniss und, wenn dieses, ein Verhältniss von bewusstlosen Dingen zu einander. Da bricht ja der Materialismus bereits durch alle

Poren des angeblichen Idealismus der Hegel'schen Philosophie hindurch.

In allen übrigen Dialogen Platons, welche den Sokratischen folgen, und in welchen er, Sokrates fortbildend, zum guten Theil ihm Eigenthümliches lehrt, erscheint doch die Gotteslehre, mindestens in Rücksicht der Frage nach der selbstbewussten Vernünftigkeit Gottes, ganz und durchaus als dieselbige, die in den Sokratischen Dialogen zwar minder direct als indirect, aber dennoch erkennbar und erweisbar die Grundlage ausmacht, so dass alle aus den folgenden Dialogen geschöpften Beweise für die Platonische Gotteslehre in Rücksicht des in Frage stehenden Punktes auch als Beweise für die Sokratische Gotteslehre geltend gemacht werden können, da gerade dieser Hauptpunkt mit zu dem Kerne des beiden grossen Denkern Gemeinschaftlichen gehört. Eben darum aber ist es für meinen Zweck nicht weiter nöthig, in dem Folgenden der Beziehung auf Sokrates noch besonders zu gedenken.

III.

Platon.

Gleichwie Platon den Sokrates als Monotheisten darstellt, so bekennt er sich selber zum philosophischen Monotheismus.

Im Kratylos deutet Platon bereits auf das fortwährend d. h. ewig Erkennende, welches dem Wechsel und der Veränderung (den Flüssen und Ergüssen) nicht unterliegt und also nicht erliegt. [Kratyl. p. 440].

Im Theätetos wird die Gerechtigkeit Gottes in einer Weise hervorgehoben, die die bewusste Vernünftigkeit Gottes voraussetzt. [Theaet. p. 162 u. 176].

Im Sophisten erklärt Platon, dass alles Leblose und Lebende durch die werkmeisterliche Kunst Gottes entstehe und nicht durch die Natur nach zufälliger Veranlassung und ohne Ueberlegung, Denken und Weisheit. [Sophist. p. 265 c].

Im Staatsmann wird Gott als Weltschöpfer, Leiter, Lenker und Fürsorger des Weltalls bezeichnet, der dies nur zu sein vermöge als der sich selbst ewige Bewegende. [Politik. p. 269—272].

Im Phädros wird das sich selbst Bewegende als das Nichtgewordene und Unvergängliche, welches zugleich für alles Gewordene Quelle und Anfang der Bewegung ist, Seele genannt und der absoluten Seele, der Gottheit, Denkkraft und ewige Erkenntniss des wirklich Seienden beigelegt. [Phaedr. p. 245].

Im Gastmal wird Gott zwar nicht ausdrücklich als Selbstbe-

wusstsein bezeichnet, aber als das ewige und unwandelbare Gute, welches er ohne Willen und Bewusstsein nicht sein könnte. [Sympos. p. 204—205].

Im Phädon schildert Sokrates die Lehre des Anaxagoras vom *Νοῦς* als die nächste Vorstufe seiner eigenen Lehre und tadelt an ihr nur, dass sie den *Νοῦς* ohne wissenschaftlichen Beweis aufstelle und von ihm keinen wirklichen oder doch keinen genügenden Gebrauch zur Erklärung der Dinge mache. Dass aber der Geist als Princip der Dinge von Anaxagoras mit Recht aufgestellt sei und dass der Geist nur als selbstbewusste Vernunft Geist sei und Geist genannt werden könne, wird von Sokrates im Phädon so offenbar festgehalten, dass man durch jede andere Deutung denselben mit sich selbst in unheilbaren Widerspruch bringen würde. [Phaedon, p. 97 ff.]. Uebrigens wüsste ich nicht leicht etwas Verwundersameres anzugeben, als wenn Jemand mit trockenem Ernste glauben könnte, die tiefsinnigen herrlichen und erhabenen Lehren des Phädon von den ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen und von den in die Ewigkeit reichenden Belohnungen der Guten und Strafen der Bösen und folglich von der vorausgesetzten Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen, hätten auf einem andern Grunde als dem des Theismus, der Lehre von Gott als der absoluten selbstbewussten Vernunft und dem Schöpfer des Universums ruhen können. Träte es auch in diesem Gespräche minder klar und bestimmt hervor, als es wirklich der Fall ist, dass Platon den Anaxagoreischen Geist als selbstbewusste Vernunft verstanden, und würden alle andern Schriften Platon's uns verloren gegangen sein, so würde jeder in dieses unsterbliche Werk Platon's tief Eindringende sich haben sagen müssen: Wer diese erhabenen Lehren mit diesem tiefen Ernste und mit dieser besonnenen Begeisterung für das Sittliche, Gute und Edle in diesen geweihten Formen aussprechen konnte, der muss ein Erkenner und Bekenner Gottes, des absoluten Geistes als der ewigen selbstbewussten Vernunft, der ewigen Güte, Liebe und Gerechtigkeit, des Schöpfers Himmels und der Erde gewesen sein, wie er sich auch immer den Schöpfungsakt gedacht haben mag.

Im Philebos sagt Platon, dass über das All Weisheit und Einsicht herrsche, dass aber Weisheit und Einsicht ohne Seele nicht zu denken sei und daher im Wesen des Zeus (des höchsten, alleinigabsoluten Gottes) eine herrschende Seele und eine herrschende Einsicht liege. Er bezeichnet diese Erkenntniss in demselben Dialog kürzer mit der Behauptung, der Verstand sei unser

König und der des Himmels und der Erde. [Phileb. pag. 28 und 30].

Im Staate nennt Platon die Idee des Guten das, was dem Erkannten Wahrheit, dem Erkennenden dieses Vermögen verleihe. Sie ist ihm der Grund des Wissens und der Wahrheit als des Gewussten und (indem sie Erkenntniss, Wahrheit und Wesenheit ist) nur noch schöner und erhabener als Erkenntniss, Wahrheit und Wesenheit. [de Republ. l. VI, p. 508, c. ff.].

Im Timäus wird Gott als Vater, Erzeuger, Urheber, Werkmeister, Ordner, Gestalter, Fürsorger und Beherrscher des Weltalls bezeichnet. Er ist das ewige unvergänglich Lebende, nach dessen Weisheit, Einsicht und Absicht alles Erzeugte geworden ist. Es wird ausdrücklich gesagt, dass Gott in dem Lebenden an sich (also in sich selbst) die Gattungen der Dinge anschaue, die er nach seiner Weisheit, Einsicht und seinem neidlosen, gütigen Willen hervorbringe. [Timaeus p. 28, 29 ff.].

In den Gesetzen vollends spricht sich Platon so unverkennbar und entscheidend für die selbstbewusste Vernunft Gottes aus, dass jede Widerrede verstummen müsste, wenn das Dargelegte nicht schon jeden Zweifel genügend beseitigte. Im 10. Buche erklärt Platon sich vor Allem gegen die Lehren, welche Alles als Werk der Natur und des Ungefährs auffassen, und tadelt es scharf, dass nicht vielmehr alle Dinge (das Weltall) als Werk eines denkenden Wesens (Gottes) gedacht werden. Er bestreitet mit aller Bestimmtheit als gottlos die Annahme, dass die Natur das ellererste Wesen und die Seele erst nachher aus dieser entstanden sei. Der Anfang und die erste aller Bewegungen kann ihm nur die sich selbst verursachende Bewegung sein, diejenige Veränderung dagegen, die von einer fremden Ursache bewirkt wird, dann aber andere Dinge in Bewegung setzt, kann nur vom zweiten Range sein. Das Wesen, welches sich selbst bewegen kann, ist aber eben Seele und kann nichts Anderes sein. Seele muss also der Anfang der Entstehung und Bewegung aller gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dinge sein. Seele ist also das älteste aller Wesen, die Urkraft der Bewegung. Daraus folgte ihm nun aber, dass die Seele eher als der Leib da gewesen und dass der Leib von geringerem Rang und späterem Ursprung als die Seele sei. Wenn aber die Seele in allem, was sich bewegt, wohnt und es regiert, so muss Seele auch das Weltall regieren; und wenn der gesammte Zug und Umlauf des Himmels und alles dessen, was er in sich fasst, ähnlicher Natur ist mit der Bewegung, dem Umschwung und den Berechnungen der Vernunft,

und beide verwandten Gang haben, wie es unleugbar der Fall ist' so muss auch die vollkommenste Seele das Weltall besorgen und leiten. Wenn aber eine Seele den Umlauf aller Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Sterne insgesammt bewirkt, so muss sie auch die Bewegung eines jeden insbesondere bewirken. Seele ist aber nach Platon überall das mit Vernunft und Willen begabte Wesen, Gott die vollkommenste, allein absolute Seele, die ewige Ursache aller andern Seelen, die zwar von Gott verursacht, aber ewig verursacht und daher mit ihm insofern gleich ewig sind, als kein Zeitverlauf zwischen der ewigen Selbsterfassung Gottes als selbstbewusster Vernunft und der Verursachung, Schöpfung oder Zeugung der unermesslichen Welt der Seelen stattfindet, die so unvergänglich sind als Gott selbst, wiewohl nur durch ihn, durch seinen uneingeschränkten vernunftvollen Willen und seine neidlose Güte und Liebe. [Plat. Legg. VI, p. 886 ff.]. Die Lehre Platon's von der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit aller erschaffenen oder erzeugten geistigen Seelen, welche nicht bloss in allen spätern, sondern auch schon in den Sokratischen Gesprächen bestimmt ausgeprägt ist, an welcher rütteln zu wollen, völlig vergeblich sein würde, hat die Lehre von Gott als der absoluten setbstbewussten Vernunft zur Voraussetzung und zur Grundlage, ohne welche sie selber unbegreiflich und unverständlich wäre, gleichwie es andererseits sehr wohl begreiflich ist, dass eine Lehre, wie die Hegel's und Michelet's, welche Gott als an sich bewusstlose Weltvernunft auffasst, den Seelen der Menschen die Unsterblichkeit nicht zu vindiciren vermag. Denn die Annahme eines unpersönlichen Absoluten löscht principiell alle Persönlichkeit im ganzen Universum aus, und die Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen ist eo ipso die Leugnung ihrer wirklichen und wahren Persönlichkeit und die Herabsetzung derselben zu scheinpersönlichen blindgewirkten, wie aus Bewusstlosigkeit hervorgerufenen, so wieder in Bewusstlosigkeit sich auflösenden, determinirten Momenten eines blind sich vollziehenden Weltprocesses.

Wäre Platon in seinem Philosophiren nicht weiter gekommen, als bis zur Lehre von der bewusstlos wirkenden Weltvernunft, so würde er keinen Grund gehabt haben, in diesem Punkte über die Lehre des Herakleitos hinauszugehen. Niemand wird einräumen, dass die Gotteslehre des Herakleitos Platon weniger gut bekannt gewesen sei, als z. B. Herrn Lasalle, der sie aus den mühsam zusammengesuchten Fragmenten (dankenswerth, wenn

nur die Hegel'sche Auffassung die richtige wäre) zu reconstruiren versucht hat [1]). Warum beruft sich denn nun Platon nirgends auf Herakleitos als denjenigen Philosophen, der die Lehre von der göttlichen Vernunft in seinem Sinne bereits aufgestellt habe, warum beruft er sich vielmehr ausdrücklich auf Anaxagoras als denjenigen Philosophen, der die göttliche Vernunft in seinem Sinne zwar bereits, — mindestens, wie er im Alter meint, vermuthungsweise, — gelehrt, nur aber von ihr weiter nicht den erforderlichen Gebrauch gemacht habe und auch nicht zu der Erkenntniss durchgedrungen sei, dass die erschaffenen Seelen allem Leiblichen und Natürlichen vorausgegangen seien? Wenn Platon die göttliche Vernunft im Sinne des Herakleitos genommen hätte, warum folgerte er nicht mit ihm, dass alsdann die Seelen auch nicht unsterblich sein könnten, sondern im Tode in die allgemeine Seele des Alls zurückkehrten als in die Substanz des allgemeinen Werdens. [Lasalle's Herakleitos I, 280—281]. Dass es Herakleitiker gab, welche den Anaxagoräischen Geist als identisch mit dem Herakleitischen *Λόγος* (Weltgesetz, objective Weltvernunft) geltend zu machen suchten, leidet nach Lasalle keinen Zweifel. Allein die Ironie, womit Platon im Kratylos diese Behauptung eines Herakleitikers und im Grunde Herakleitos' Lehre selbst bespricht, zeigt deutlich, wie weit Platon davon entfernt war, in dem Herakleitischen *Λόγος* oder Weltgesetz seine Lehre von der göttlichen Seele und Vernunft wiederzufinden oder einzuräumen, dass der Anaxagoreische Geist identisch mit dem Herakleitischen Weltprincip sei. Mit genialer Ironie, die Hegeln so gut trifft als sie den Herakleitos traf, lässt Platon seinen Sokrates im Kratylos sagen: »Indem diese (die meisten der jetztlebenden Weisen) beim Nachforschen wie die Dinge seien, sich nach allen Seiten drehen, befinden sie sich in fortwährendem Schwindel; und nachher kömmt es ihnen vor, als ob sich die Gegenstände im Kreise bewegten und durchaus bewegten. Den Grund dieser Vorstellungen aber suchen sie nicht in sich, sondern meinen, die Dinge selbst seien von Natur so beschaffen, nichts von ihnen sei bleibend und feststehend, sondern Alles fliesse und bewege sich, und sei fortwährend in jeder Art von Bewegung und Erzeugung.« [Kratyl. p. 411].

Kaum minder ironisch ist, was Platon den Sokrates in demselben Gespräche weiterhin über des Herakleitos Lehre selbst und

1) Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos. Nach einer neuern Sammlung der Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt von Ferdinand Lasalle. 2 Bde. Berlin, Dunker 1858.

die vielfach abweichenden Auslegungen der Herakleitiker ohne Namensnennung sagen lässt und woraus man deutlich ersieht, wie wenig Platon von dem über die andern Dinge durch Alles hindurchgehend Waltenden des Herakleitos befriedigt war.

Es ergibt sich also mit zweifelloser Gewissheit, dass von Platon Gott als selbstbewusste Vernunft gedacht worden ist. Selbstbewusste Vernunft aber ist der Sache nach Persönlichkeit und man kann daher mit Recht sagen, dass Platon einen persönlichen Gott gelehrt habe. Dass er sich des Ausdrucks der Persönlichkeit nicht bediente, darauf kommt gar nichts an. Nicht Worte entscheiden über den Charakter einer Lehre, sondern Begriffe. Dass sich Platon der Bedeutung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit wohl bewusst war, geht unzweideutig aus seiner Idee von der göttlichen Weltregierung hervor, die in den Gesetzen eine durchgreifend ethische Bedeutung hat, welche auf keinem andern Standpunkt haltbar gewonnen zu werden vermag als auf dem der Anerkennung der Persönlichkeit des göttlichen Wesens, weil nur auf ihm mit innerer Folgerichtigkeit die Unsterblichkeit und wirkliche Wesenhaftigkeit der geistigen Seelen gelehrt werden kann [1]).

Wenn H. Pr. Michelet die Behauptung, dass der Begriff der Persönlichkeit überhaupt bei den Griechen noch nicht bestimmt hervorgetreten sei, auch daraus erweislich finden will, dass das Eigenthum bei den Griechen noch nicht sehr heilig gewesen sei, wie dies z. B. an der bekannten den Spartanischen Jünglingen gegebenen Erlaubniss zu stehlen, sodann an der willkürlichen Besteuerung durch die Beamten in den sogenannten Liturgien der Athener und vornehmlich an ihrer berühmten Einrichtung des Gütertausches zu ersehen sei, so ist es leicht, zu zeigen, dass die genannten Einrichtungen nicht einmal beweisen, dass die Staats- und Rechtsgesetze der Griechen den Begriff der Persönlichkeit des Menschen nicht bestimmt und in gewissem Maasse hervortreten

1) Herbart würde nicht Zuflucht zu der exorbitanten Annahme der Absolutheit und Unerschaffenheit der Realen genommen haben, wenn er nicht bei aller antipantheistischen Stimmung des Geistes und des Gemüthes die verbreitete irrige Vorstellung getheilt hätte, dass die Einheit des Princips — selbst wenn es als Persönlichkeit gedacht würde — alles Abgeleitete zur blossen (für sich substanzlosen) Erscheinung desselben mache und herabsetze. Selbst die Lehre von der Schöpfung aus Nichts scheint ihm daher keine hinlängliche Bürgschaft gegen den Pantheismus zu sein und consequent müsste er daher die christliche Kirchenlehre des Pantheismus beschuldigen.

liessen, geschweige dass sie die Kraft haben sollten, zu beweisen, dass kein Philosoph der Griechen sich zu der Erkenntniss des Begriffs, des Werthes und der Bedeutung der Persönlichkeit habe erheben können. Es wird doch nicht erst eines Beweises bedürfen, dass in den Solonischen und Lykurgischen Gesetzen der Diebstahl als Rechtsverletzung verboten und mit ernsten Strafen bedroht war? War aber dieses bekanntlich der Fall, so können die Diebstahlsgebräuche der spartanischen männlichen Jugend, die nur für kurze Zeit und für bestimmte Gegenstände galten, nur als Ausnahmen von der Regel betrachtet werden und daher die These des H. P. Michelet nicht erweisen. Wie wenig diese aus geschichtlichen Vorgängen erwachsenen Gebräuche eines Theils der Griechen mit der Verkennung des Werthes der Persönlichkeit zusammenhingen, ergibt sich deutlich aus den Nachweisungen C. Ottfr. Müller's [1]) und J. H. Krause's [2]) und Anderer. Auch aus den sogenannten Liturgien der Athener lässt sich nicht folgern, was H. P. Michelet daraus folgern will, wie man aus Boeckh's Staatshaushaltung der Athener (I, 596) ersehen kann. Ebensowenig ist die Atheniensische Einrichtung des Gütertausches (richtiger des Vermögenstausches) einer Deutung im Sinne des H. P. Michelet fähig. Mit Recht nennt Boeckh in seiner ausgezeichnet gründlichen und klaren Darlegung dieser Solonischen Einrichtung (Ib. I, 750) dieselbe eine gerechte und zweckmässige, in welcher eine grosse Hülfe gegen (mögliche) willkürliche Bedrückung lag. Sie hatte nichts mit einem unbedingten Zwange zum Umtausche gemein und kam überhaupt selten zur Anwendung.

Dass überhaupt, wie Boeckh (l. c. I, 74) sagt, überall in Hellas, selbst in dem überfreien Athen, der ärmste wie der reichste Bürger überzeugt war, der Staat könne das Eigenthum aller Einzelnen in Anspruch nehmen, beweist nicht, dass die Menschen

---

1) Geschichten Hellenischer Stämme und Städte von Carl Otfried Müller, 2. Ausg., III, 304—306.

2) *Ἑλληνικα* von J. H. Krause, II, 674. Man vergleiche Platon de Legg. VIII. p. 845, wo Platon sicher die Spartanischen Diebstahlgebräuche vor Augen hat, ihnen aber für seinen Staat der Magneten eine veränderte und veredelte Bedeutung gibt, keineswegs aber eine moralische Billigung des Diebstahls auch nur für die Jugend in Bezug auf geringfügige Gegenstände ausspricht, indess von einer Straflosigkeit des Diebstahls für andere Gegenstände auch nicht einmal für die Jugend die Rede ist. Die Strafen Platons für den Diebstahl in den Gesetzen sind vielmehr ernst und streng.

nicht als Persönlichkeiten galten, sondern bloss, dass sie noch im Leben Schranken unterstellt waren, die später bei tieferer Erkenntniss und Geltung des Wesens der Persönlichkeit freieren und mehr sicherndern Formen gewichen sind: ein relatives Gewichensein, das auch heute noch in manchen Beziehungen zu wünschen übrig lässt, indess in andern das Maass überschritten ist. Nicht einmal das Sklaventhum des Alterthums beweist streng genommen, dass die Sklaven an sich nicht als persönliche Wesen angesehen worden seien; Platon wenigstens hielt auch die Sklaven für persönliche, unsterbliche Seelenwesen, wenn er ihnen auch die Rechte der Persönlichkeit im Staatsleben nicht vindicirte. Es kann hier daran erinnert werden, dass es in Athen, wo alles auf Erwerb durch Ausübung irgend einer Kunst Bezügliche Sache der Sklaven war, unter denselben hochgebildete und mit mancherlei Fertigkeiten und Kenntnissen ausgestattete gab, wie H. Müller in seiner Uebersetzung der Werke Platons (VI, 502) nachwies. Den christlichen Sklavenhaltern in den südlichen Staaten der nordamerikanischen Republik fällt es auch nicht ein, ihre Sklavenhaltung auf die Leugnung der Menschennatur der Sklaven, ihres persönlichen und unsterblichen Seelenwesens zu gründen [1]).

Eduard Gans macht in seinem berühmten Werke: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung (I, 281 ff.) das Zugeständniss, dass der Fortgang der Menschheitsentwickelung in der Hellenischen Welt die Geburt des Subjekts und seiner Freiheit sei. Er bringt es damit in Zusammenhang, dass bei den Griechen die göttlichen Mächte als Personen auftreten (geglaubt wurden) und er sucht das Hervortreten des Begriffs der Persönlichkeit in dem Rechte des attischen Staatsbürgers, in der monogamischen Form der Ehe, in der Ermässigung des Rechts der väterlichen Gewalt, in dem Rechte des Weibes u. s. w. nachzuweisen.

Doch es wäre für meinen Zweck gar nicht nöthig, mich auf eine Untersuchung darauf einzulassen, inwieweit in den Staats- und Rechts-Gesetzen der Griechen der Begriff der Persönlichkeit

1) Die afrikanischen Sklaven wurden erst von ihren amerikanischen Herren durch christlichen Unterricht zum Bewusstsein ihres menschlichen, unsterblichen Wesens gebracht. Ihre Herren lehrten ihnen nicht, dass sie weiter nichts als Thiere seien, die man in jeder Rücksicht wie Sachen behandeln dürfe. Vergl. Ueber Sklaverei, Sklaven-Emancipation und die Einwanderung »freier Neger« nach den Colonien. Bremen, Heyse, 1861. S. 7—8.

sich ausgedrückt habe. Denn es handelt sich hier nicht um die Frage, inwieweit die Idee der Persönlichkeit des Menschen in den Gesetzen der Griechen hervorgetreten und zur staatlichen und rechtlichen Geltung gekommen ist, sondern vielmehr um die Frage: ob und inwieweit den Philosophen: Anaxagoras, Sokrates und Platon die Idee und der Begriff der Persönlichkeit Gottes klar geworden ist. Die Staats- und Rechts-Gesetze der Griechen hätten möglicherweise der Persönlichkeit des Menschen noch ungleich weniger Ausdruck verleihen können, als nachweisbar wirlich der Fall ist, und dennoch wäre es nicht unmöglich gewesen, dass geniale in ihrer Mitte lebende Denker sich zur Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit erhoben hätten, wiewohl ich nicht verkenne, dass das nicht geringe Maass, in welchem die Idee der Persönlichkeit des Menschen — mindestens des Staatsbürgers — in den Gesetzen der Griechen und insbesondere in ihren Freistaats-Verfassungen zur Geltung gekommen war, die philosophische Erfassung der Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit begünstigte und vorbereitete. Ja man kann und muss mit Michelis sogar noch einen Schritt weiter gehen und mit diesem Forscher sagen: »Das Resultat der Philosophie, wie es sich bis dahin (bis Sokrates) herausgestellt hatte, war in der That in sittlicher und selbst in sittlich-religiöser Beziehung ein geringeres, als was das Bewusstsein des Individuums als Glied in der bürgerlichen Gemeinschaft in sich trug, indem dieses doch immer auf einer wenn auch (nach unsern christlichen Begriffen) noch so unvollkommenen sittlich-religiösen Grundlage beruhte, deren gänzliche Leugnung und Verflüchtigung dagegen durch die Philosophie in Aussicht gestellt ward« [1]). Selbst Anaxagoras, obgleich in ihm der Zug zur Ueberwindung dieser Verflüchtigung schon stark bemerklich ist, wird doch von diesem Urtheil insofern noch getroffen, als er die Persönlichkeit des Menschen, welche die Consequenz seiner Lehre vom absoluten Geiste gewesen wäre, nicht bestimmt ausspricht und, wenn er sie auch bereits im Sinne haben mochte, doch im absoluten Geiste aufgehen lässt oder wenigstens den Schein gewinnt, sie in ihm aufgehen zu lassen. Weil

1) Die Philosophie Platons in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. Fr. Michelis I, 91. Diese bedeutende Schrift verspricht eine neue Epoche tieferen Verständnisses der Platonischen Philosophie einzuleiten.

Sokrates und Platon die bemerkte Consequenz zogen, weil sie erkannten, dass der Mensch Person sei und dass von der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche zurückgeschlossen werden und die göttliche Persönlichkeit als Princip der menschlichen gedacht werden müsse, darum sind wir auch genöthigt, Sokrates und Platon ein tieferes Bewusstsein von der Bedeutung der göttlichen Persönlichkeit zuzuschreiben, als wir bei Anaxagoras, wiewohl er sie im Princip ausgesprochen hatte, anzutreffen vermögen.

XV.

Akademische Festrede

zur Feier des hundertjährigen Geburtstages

Johann Gottlieb Fichte's

gehalten am 19. Mai 1862 in der Aula der Hochschule zu Würzburg.

1862.

Hochansehnliche Versammlung!

Der mehr und mehr hervortretende Drang der Neuzeit, das Andenken grosser Männer würdig zu feiern, legt Zeugniss ab für den Fortschritt des Geistes und die grössere Verbreitung edlerer Gefühle und Gesinnungen. Zugleich aber wird er in seiner Offenbarung zur Quelle neuer und nach verschiedenen Richtungen hin sich verbreitender Segnungen des Geistes, indem die aus ihm hervorgehenden Feste weiteren Kreisen jedesmal ein wahrhaft grosses Streben vor Augen legen, welches den Geist erhebt und zum Nachstreben aufruft.

Heute gilt unsere Feier, die, zugleich von vielen deutschen Hochschulen begangen, in unzähligen deutschen Herzen freudigen Widerhall finden wird, dem Andenken eines grossen Mannes, der an vier deutschen Hochschulen, wiewohl an zweien derselben nur auf kurze Zeit, in hervorragender Weise als Lehrer gewirkt [1]), als

---

1) Zu Erlangen lehrte Fichte (1805) nur ein Semester, aber mit hervorragendem Erfolge. Ebenso kurz war seine Lehrwirksamkeit (1806—7) in Königsberg, wo er nur provisorisch als Professor angestellt war. Zu Jena lehrte er von 1794—98. Zu Berlin hielt er zunächst Privatvorlesungen vor einem auserwählten Kreise von Zuhörern aus den gebildeten und höchsten Ständen von 1801 an. Mit Errichtung der Berliner Universität 1809 wurde er dort als Professor angestellt und lehrte von da an bis in den

Philosoph grossartige und folgenreiche Bewegungen hervorgerufen und als Vaterlandsfreund in den schwersten Zeiten Deutschlands mit unerschütterlichem Muthe die Flamme der Begeisterung für die Befreiung des Vaterlandes wach erhalten hat. Heute vor hundert Jahren wurde Johann Gottlieb Fichte zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Sein Leben hat uns sein geistvoller Sohn, Immanuel Hermann Fichte, der unter den Philosophen der Gegenwart eine hochgeachtete Stellung einnimmt, in würdigster und erhebender Weise geschildert [1]). Mir kann es nur gestattet sein, Ihnen in gedrängten Zügen den seltenen Mann vorzüglich als Philosophen und Patrioten vorzuführen, indem ich mich über ihn als Lehrer, Schriftsteller und Charakter nur auf ganz kurze Andeutungen beschränken muss.

Fichte's Lehrthätigkeit war der lebendige Ausdruck seiner energievollen Persönlichkeit. Vermöge dieser nienachlassenden Energie, welche von der Gabe einer seltenen Beredtsamkeit unterstützt war, gelang ihm die Kunst, seine Zuhörer in ununterbrochener Spannung zu erhalten, ihre Selbstthätigkeit kräftig anzuregen und lebendige Begeisterung für die Wissenschaft und ihre Ideen zu erwecken, in ungewöhnlichem Grade. Sein rastloser Drang nach Wirksamkeit führte ihn zu verschiedenen Zeiten, hauptsächlich in Berlin, zu Versuchen populär-philosophischer Vorlesungen vor einem auserlesenen Kreise gebildeter Männer und Frauen, aus welchen mehrere bedeutende Werke hervorgegangen sind [2]).

Januar des Jahres 1814 an der Universität. J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. Zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage. F. A. Brockhaus 1862. I, 207, 301 ff. 351 ff., 159, 370, 430, 456.

1) Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Die zweite Auflage (die erste erschien 1830) hat bedeutende Bereicherungen gebracht, welche besonders die Jenenser Katastrophe in helles Licht stellen.

2) Eine sehr bedeutende Seite der Lehrwirksamkeit und Schriftstellerthätigkeit Fichte's war die, welche er dem Gelehrten- und Universitätswesen zuwendete. Die hierhergehörigen Schriften verdienten eine Separatausgabe, um sie dem weiteren Kreise der Gelehrten und der Studirenden allgemeiner zugänglich zu machen. Kein Studirender, der eine deutsche Hochschule besucht, sollte den einschlägigen Theil dieser Schriften ungelesen lassen, denn nirgends strömt die Quelle der Begeisterung für den hohen Beruf des Gelehrten im weiteren Sinne frischer und lebendiger als in den bezeichneten Schriften Fichte's, so wie kein Studirender mit der erhebenden Biographie Fichte's von seinem geistvollen und tiefdenkendem Sohne, welchem die Philosophie entschiedene Förderung verdankt, unbekannt bleiben sollte. Ueber das Universitätswesen sind die bemerkten

Als Schriftsteller war Fichte bei seinem eisernen Fleisse sehr fruchtbar. In der Darstellungskunst übertrifft er seinen grossen Lehrer, J. Kant, im Ganzen um Vieles und reiht sich, mindestens in einem grossen Theile seiner genialen Schriften, den besten Stilisten der Deutschen an. Durch manche Partieen seiner verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre muss man sich allerdings mühsam durcharbeiten. Dafür werden wir in anderen Partieen seiner Schriften überhaupt durch grosse Klarheit entschädigt und insbesondere zeichnet sich ein nicht geringer Theil seiner populären und seiner der praktischen Philosophie zugewendeten Schriften durch eine ungemeine Energie und Fülle des Ausdrucks aus. Nicht selten bricht das zurückgehaltene Feuer seines Geistes und Herzens in einem Strome hinreissender Beredtsamkeit hervor.

Der Charakter Fichte's war auf Thatkraft und Festigkeit, Muth, Geradheit und Wahrhaftigkeit gegründet. Daraus flossen die Tugenden des gewissenhaftesten Fleisses, kräftiger Selbstbeherrschung bei dem feurigsten Temperamente, der Selbstentsagung und Mässigung wie strenger Ordnungsliebe. Grosse Charakterstärke hat er in allen Lagen seines Lebens bewährt, zugleich aber auch eine Tiefe des Gemüthes gezeigt, welche durch die Ueberkraft seines Willens und Strebens mehr verdeckt als zurückgedrängt war. In der Polemik ist er zwar gross, aber, wiewohl oft zermalmend, nicht immer unbefangen und frei von Uebereifer. Die Geschichte kennt unter den Urhebern philosophischer Systeme keinen energischeren und thatkräftigeren Charakter als Fichte. Aber, was mehr sagen will, kaum einen edleren. Die sittliche Hoheit seines Geistes und Willens sichert ihm noch mehr als seine geniale Begabung die Unvergänglichkeit der Wirksamkeit seiner Schriften [1]).

Versuche ich es nun von Fichte's philosophischem System Ihnen in gedrängten Zügen ein Bild zu entwerfen, so wird zuvörderst Niemand erwarten, Fichte auf einem andern Standpunkt zu

---

Schriften Fichte's noch immer eine Fundgrube fruchtbarer und anregender Ideen, wenn auch manches Einseitige mitunterläuft. Ueber das Wesen der Gelehrtenbildung und die Bestimmung des Gelehrten im weiteren wie im engeren Sinne hat kein Forscher tiefer gedacht als Fichte und keiner begeisternder gesprochen und geschrieben als er. Die berühmten Schriften Schelling's, Schleiermacher's und Thiersch's über dasselbe Thema und Verwandtes sind nicht ohne Anregung durch Fichte entstanden.

1) Dagegen wird die Caricatur Fichte's, der zwar geistreiche, aber unedle und kernfaule Schopenhauer, nach kurzem Aufsehen, das vom Auslande her erweckt worden ist, ad acta gelegt werden.

finden als auf dem der unbedingten Freiheit der Forschung. Philosophie ist jedenfalls Vernunftforschung, und, wenn sie dies ist, so ist sie so gewiss freie Forschung, dass die letztere Bezeichnung im Verhältnisse zu der ersteren nur als Pleonasmus erscheinen kann. Dass sich also Fichte mit Recht auf den bemerkten Standpunkt stellte, kann nicht bestritten werden. Auch darüber kann kein Streit stattfinden, dass Fichte's Philosophie aus der Kantischen hervorgewachsen ist und dass sie den Wendepunkt vom Kriticismus zu der neuern speculativen Philosophie der Deutschen bildet. Darüber jedoch wird von Manchen noch immer gestritten, ob die Fichte'sche Philosophie die wirkliche und wahre Consequenz aus der Kantischen sei, zumal Kant selbst die Berechtigung zu dieser Behauptung entschieden in Abrede gestellt hat. Obgleich nun freilich der Buchstabe der Kantischen Philosophie keineswegs mit Fichte's Lehre übereinstimmt, so kann man doch fragen, ob man nicht berechtigt ist, den Buchstaben Kants von dem innern Geiste desselben zu unterscheiden, und fände sich ein solcher Unterschied, so könnte sich doch eindringender Forschung ein Ergebniss herausstellen, welches nicht im besten Einklange mit der Kantischen Ablehnung stünde. In der That ist nun als wahrer Kern und Mittelpunt, als der eigentliche Geist des Kantischen Buchstabens, das Postulat zu erkennen: »Das Unbedingte soll sein.« Da Vernunft im Sinne Kants nichts Anderes ist, als die Hypostase dieses Postulats und da nach Kant das Unbedingte eben das ist, was die Vernunft fordert, und da dasselbe nach ihm sein soll, weil die Vernunft es fordert, so ergibt sich unverkennbar, dass Selbstverwirklichung der Vernunft das eigentliche speculative Endziel ist, auf welches die Kantische Philosophie halb unbewusst sich richtet. Hieraus ergibt sich der Unterschied und Gegensatz zwischen der Vernunft, welche Aufgabe ist und der Vernunft, welche diese Aufgabe zu vollbringen hat, der vollendeten, schrankenlosen, unendlichen und der unvollendeten, endlichen, begrenzten Vernunft. Die unendliche Vernunft ist die Eine allgemeine für Alle, die endliche stellt sich in einer unendlichen Reihe von individuellen Vernunftwesen dar und die Selbstverwirklichung der Vernunft ist ein Process, mittelst dessen die eine allgemeine, unendliche Vernunft in einer unendlichen Vielheit besonderer endlicher Vernunftwesen sich durchzusetzen strebt. Aber das so gefasste Unbedingte kann nie zur vollen Wirklichkeit gebracht, die so gefasste absolute Vernunft kann nie ganz actualisirt werden [1]).

1) Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Mit einem

Fichte durfte nur diesen Kern der Kantischen Lehre herausheben aus dem geflechtreichen Aussenwerke, womit er umsponnen war, und sein Idealismus stund in den Grundzügen da. Schon in seiner Recension des Aenesidemus fand Fichte das Grundgebrechen des Kritismus in dem Versäumniss, die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht ebenso, wie die Kategorieen, also die gesammte Philosophie, auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt zu haben [1]), und, indem er selber diese Zurückführung versucht, knüpft er vor Allem an jene von Kant in der Kritik

---

Anhange: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale. Von Dr. Johann Heinrich Löwe. Stuttgart, Nitzschke. 1862, S. 1—27. »Würde das Besondere und Endliche verschwinden, um Platz zu machen für das Allgemeine und Unendliche, so fehlte es wieder an dem Substrate und Medium, an welchem und durch welches das letztere seine Verwirklichung erhalten soll. Ein Process endlos sich steigender Annäherung an das Ideal, das Absolute, Unendliche ist mithin das einzige Mögliche, das übrig bleibt, und der kategorische Imperativ: »Das Unbedingte soll wirklich sein,« muss sich herabstimmen zu dem bescheideneren Ausspruche: »Es solle an der Verwirklichung des Unbedingten gearbeitet werden ohne Unterlass.« Nach Kant ist also weder der durch Sinnlichkeit beschränkte Verstand, noch der mit der Sinnlichkeit behaftete und darum endliche Wille fähig, von dem Unbedingten Besitz zu ergreifen. Kant hat nicht Wort gehalten seinem vertröstenden Versprechen, dass die praktische Vernunft Ersatz leisten werde für die auf dem theoretischen Gebiete fehlgeschlagene Hoffnung. Die praktische Vernunft muss sich jetzt ihre Demüthigung gefallen lassen, wie vorher die theoretische. Dazu kommt, dass Kant unter der Vernunft und dem Unbedingten durchaus nichts Gegenständliches, Seiendes, nicht einen concreten Inhalt, sondern durchaus nur etwas schlechthin Formales versteht. Sein Ich ist nur Ichheit, sein Unbedingtes nur Unbedingtheit. Sie sind nur Abstracta, inhaltlose Formen einer und derselben Grund- und Urthätigkeit, der Spontaneität schlechthin als des unendlichen Begriffs des spontanen Thuns überhaupt, also abermals eines Abstractums, über welches hinaus nun nicht weiter geschritten werden konnte.« Mit diesem abstracten Formalismus verband sich in Kant eine unverkennbare Hinneigung zum subjectiven Idealismus, den er zwar durch allerlei Einschränkungen einzudämmen suchte, ohne dass es ihm jedoch gelungen wäre, ihn von der Wurzel aus zu überwinden. Es ist einer der eminentesten Blicke Baaders, den Irrthum bis in die Wurzel erkannt zu haben, welcher Kant und Fichte gemeinschaftlich ist, aber auch in verschiedenen Wendungen den meisten Systemen der Philosophie älterer und neuerer Zeit zum Grunde liegt, den Irrthum, welcher darin besteht, das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen nach der Analogie der Asymptote zur Hyperbel bestimmt zu haben. Vergl. Erdmann's Geschichte der neueren Philos. III, b. 6.

1) Fichte's Sämmtliche Werke I, 19.

der r. Vernunft hingeworfene Vermuthung an, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus Einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entsprungen sein möchten [1]). Indem nun Fichte mit dieser Vermuthung Ernst machte, konnte er diese gemeinschaftliche Wurzel nur in dem finden, was Kant selbst als das Urvermögen der Spontaneität bezeichnet hatte, welches sich, insofern es als erkennende Function sich bethätige, in Sinnlichkeit und Verstand entfalte [2]).

1) J. Kant's Werke. Herausg. v. Rosenkranz, I, 28.

2) Wenn Kant die Consequenz Fichte's durchaus nicht zugeben wollte, so möchte man ihn mit dem Göthe'schen Zauberlehrling vergleichen, der in der Abwesenheit des alten Hexenmeisters (hier der wahren Philosophie) mit Geistesstärke auch Wunder thun will, aber seinem Zaubergebilde, welches sich vollends durch sein Dreinschlagen in Zwei spaltet, das endlose, Alles überschwemmende Wasserherbeischleppen nicht mehr wehren kann, da er das dasselbe zurückzubannen vermögende Wort vergessen hat.

»Ach, die Noth ist gross!
Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.«

Man denke nicht, dass ich diesen Vergleich herbeiziehe zur Verkleinerung Kant's. Wäre diess meine Absicht, so könnte man mir mit Recht die Frage entgegenstellen, woher es doch komme, dass die Kantische Philosophie seit der verhältnissmässig kurzen Zeit ihres Hervortretens eine so gewaltige Wirkung geübt habe, wie im Grunde keine ihr vorausgegangene. Denn selbst die Platonische und Aristotelische Philosophie haben zu ihrer und der ihnen zunächst gelegenen Zeit nicht eine der Kantischen Philosophie gleichkommende Wirkung gehabt, und, wenn sie uns gleichwohl grösser scheint, so ist es nur, weil sie bereits seit zwei Jahrtausenden in der Welt sind und von der Höhe ihrer Stellung im klassischen Alterthum aus auf alle Culturvölker ihre Wirkungen verbreiten konnten, wie die Sonne aus ihrer Höhe herab alle ihre Planeten sammt deren Monden und den Cometen zu beleuchten vermag. Der gewählte Vergleich will wohl andeuten, dass Kant nicht im Rechte war, wenn er die Consequenz seiner Lehre, welche Fichte gezogen hatte, zu verleugnen unternahm. Hiemit ist aber nicht gesagt, dass Fichte in Kant nicht grosse und fruchtbare Gedanken und Andeutungen vorgefunden habe, wären sie auch etwa bei ihm zum Theil noch in mehr oder minder verhüllter Gestalt aufgetreten. Es ist bekannt genug, dass Fichte Anfangs wenigstens sich innigst überzeugt erklärte, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben habe. Er wisse es, dass er nie etwas werde sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe. Er überlasse es den

Mit diesem Grundgedanken glaubte nun Fichte sich der Aufgabe gewachsen, die Philosophie aus einer höchsten Einheit auf apriorischem Wege als die absolute Wissenschaft zu construiren.

Wenn dies Unternehmen gelänge, wenn also die Philosophie wirklich Wissenschaft würde, so würde sie nach Fichte ihren bisherigen Namen ablegen und als Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt mit Fug und Recht Wissenschaftslehre zu nennen sein. Die Wissenschaftslehre muss sich nothwendig nach Form und Inhalt selbst begründen, wie sie sich selbst die Form gibt, so muss sie auch allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Als Wissenschaft aller Wissenschaften gibt sie allen Wissenschaften ihre Grundsätze und weiset ihnen allen ihre Stellen an. Sie ist sie aber nicht selbst, hebt sie nicht in sich auf, sondern unterscheidet sich von ihnen und erkennt und weiss, dass bloss sie — die Wissenschaftslehre — absolute Totalität haben könne, die besonderen Wissenschaften aber unendlich seien. Man hat also nach Fichte von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre weder Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfectibilität des menschlichen Geistes, noch für die nicht weniger ins Unendliche gehende Erweiterungsfähigkeit der Naturwissenschaften zu besorgen [1]).

Kant hatte als Thatsache nachgewiesen, das: Ich denke, müsse alle unsere Vorstellungen begleiten können. Diese Nachweisung genügte Fichte nicht und er glaubte ihren Sinn und Geist in ihrer innersten Tiefe zu fassen mit der Behauptung, das Ich bringe absolut selbstthätig alle seine Vorstellungen hervor und darum könne das Objective nur als in und für das Bewusstsein selber gesetzt erscheinen. Ihm ist daher in der ersten Gestalt seines Systems das Wissen ein selbstständiges, immanent nach den

künftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophische Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hingerissen habe. Später erklärt sich Fichte über Kant etwas minder günstig, im Ganzen aber laufen seine Erklärungen alle darauf hinaus, dass Kant der Schöpfer der Transscendentalphilosophie sei und zur Wissenschaftslehre habe gelangen müssen, wenn er consequent fortgegangen wäre, in seinen Schriften liege das Fundament der Philosophie allerdings deutlich da, nur sei auf demselben nicht aufgebaut und die Baumaterialien, obgleich schon sauber zubereitet, lägen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander. J. G. Fichte's Sämmtl. Werke 1. 30—31. Vergl. Löwe S. 14—19.

1) Fichte's Sämmtliche Werke I, 44, 51, 55, 58 ff.

eigenen Gesetzen seines Wesens sich entwickelndes Princip als eine völlig geschlossene und aus sich zu erklärende Welt. Was in unserem Gemüth, Geist oder Ich vorkommt, muss vollständig aus ihm selbst erklärt und begriffen werden. Es ist der menschlichen Natur unmöglich, sich ein Ding unabhängig von einem Vorstellungsvermögen zu denken. Das Object der Wissenschaftslehre ist das System des menschlichen Wissens [1]). Dies ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt durch eine Handlung der Freiheit. Diese ist eine Handlung der Reflexion und der Abstraction. Aus dem Umkreise seiner selbst kann das menschliche Bewusstsein niemals heraustreten. Ausser seinem Bewusstsein kann der Mensch von nichts wissen, was er weiss, kann er nur in seinem Bewusstsein wissen. Muss ich Dinge ausser mir annehmen — Gott, Welt, geistige Wesen, Natur —, so ist es doch mein Bewusstsein selbst, welches diese Dinge ausser mir vorstellt, denkt, voraussetzt oder setzt. Folglich existirt für mein Ich Nichts, als was dasselbe durch einen Akt seiner absoluten Thätigkeit und Realität setzt. Das Ich setzt also das Ich (sich selbst) und das Nichtich und, wäre durch es kein Nichtich gesetzt, so wäre auch kein Ich gesetzt. Das Nichtich hat so viel Realität als das Ich in dasselbe setzt. Das Nichtich erscheint zwar als Ursache der Beschränkung des Ich, allein diese Beschränkung fällt nur in das Ich selbst, weil die Idee des Nichtich vom Ich aus bestimmt wird.

Also sind alle unsere Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe und Ideen nach Form und Inhalt das Produkt einer schöpferischen Selbstthätigkeit des Ich, nur veranlasst durch einen Eindruck des Nichtich auf dasselbe. Das absolute Ich ist das blosse Vermögen des Bewusstseins, das wirkliche Bewusstsein aber ist das gemeinsame Resultat dieser absoluten Thätigkeit des Ich und der Gegenwirkung (des Anstosses) des Nichtich. Das Bewusstsein findet seine Bestimmungen schon in sich und, da es dieselben zwar durch eigene Thätigkeit, aber ohne Bewusstsein davon, hervorgerufen hat, so empfindet es dieselben als passive Zustände, und sich in unbegreifliche Schranken eingeschlossen. Bei schrankenloser Thätigkeit würde es nämlich gar nicht zum Bewusstsein kommen. Zum Bewusstsein kommt es nur, wenn die Thätigkeit gehemmt wird, um sich in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern (Vorstellungen) modificiren zu können. Man sieht also a priori die Nothwendigkeit von Schranken ein, wiewohl es unerklärlich bleibt und

1) Fichte's Sämmtliche Werke I, 70.

auch zu wissen nicht nöthig ist, warum sie gerade so, wie sie sind, beschaffen sind [1]).

Die Selbstentwickelung des Bewusstseins durchläuft die Stufen der Einbildungskraft, des Verstandes und der Urtheilskraft, und der Vernunft. Erst durch diese Entwickelung gelangt das Ich zum Bewusstsein seiner selbst, denn Bewusstsein ist Einheit von Subject und Object. Wenn der bemerkte Anstoss auf die Thätigkeit des Ich von dieser Thätigkeit völlig unabhängig wäre, so wäre auch das Ich kein absolutes Ich, keine absolute Thätigkeit. Das Factum dieses Anstosses muss daher selbst irgendwie von der Thätigkeit des Ich hervorgebracht oder bedingt sein, und diess muss durch das praktische Ich geschehen oder durch das Ich, insofern es das Nichtich bestimmt [2]).

Um sich selbst bewusst zu werden, muss nämlich das Ich aus sich herausgehen, um in sich zurückgehen zu können. Es muss seine Kräfte entfalten, sich entwickeln, vorwärts streben. Damit richtet es seine Thätigkeit auf ein Object, nicht auf ein bestimmtes, sondern auf irgend eines, welches es auch sei. Dieses Streben des Ich aus sich heraus ist es nun, was zuerst den Anstoss eines äusseren Gegenstandes auf dasselbe möglich macht. So ist die Bestimmung der Thätigkeit des Ich durch das Object erst eine Folge der Selbstbestimmung des Ich zu einer Thätigkeit auf das Object hin [3]).

Hieraus ergibt sich also, dass Fichte das Ich unter drei Gesichtspunkten betrachtete, nämlich: als absolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das absolute Ich ist das Ich an sich betrachtet, das unendliche Ich ist das praktische, das endliche das theoretische oder erkennende Ich.

Das praktische und das theoretische Ich sind die beiden entgegengesetzten Seiten unseres Bewusstseins. Denn das Ich ist seinem Wesen nach Fortschritt, Entwickelung, Einheit der nach Aussen und der nach Innen gehenden Bewegung, der Position und der Negation. Das praktische Ich durchläuft eine dreifache Stufenfolge von Momenten: Gefühl, Trieb und Handlung. Das Ge-

1) Nach der Wissenschaftslehre wird also die Vorstellung weder (wie nach dem dogmatischen Realismus) von den äusseren Gegenständen in das Ich wie auf eine leere Tafel hineingetragen, noch auch (wie nach dem dogmatischen — subjectiven — Idealismus) aus der blossen Selbstbewegung des Ich, ohne allen äussern Anstoss, abgeleitet, sondern sie ist das Product der von Aussen angeregten Selbstthätigkeit des Ich.

2) Fichte's Werke I, 176 ff.

3) Fichte's Werke I, 216 ff.

fühl ist gehemmte Thätigkeit. Die Thätigkeit lässt sich aber durch die Hemmung nicht zurückhalten, strebt auf's Neue vorwärts, um eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu verwirklichen und äussert sich so als unendlicher Trieb. Der Trieb strebt nach immer Vollkommnerem, dem Idealen, Absoluten. Da aber die einzelnen Aeusserungen des Triebs (die Handlungen) stets unvollkommen, beschränkt, endlich sind, so vermag keine derselben den Trieb zu befriedigen. Indem er daher zu immer neuen Formen seiner Thätigkeit übergeht, strebt er ohne Aufhören immer wieder seinem Ideale zu, der absoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewusstseins, die er freilich niemals erreichen kann [1]). Der Endzweck des praktischen und des theoretischen Ich ist daher derselbe, der freilich nie vollkommen zu erringende Sieg des Ich über das Nichtich, die in's Unendliche hin zu erstrebende Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Selbstgenugsamkeit des Ich. Der praktische Theil der Wissenschaftslehre begründet und bestimmt daher den theoretischen Theil, vollendet dadurch die Wissenschaftslehre, erschöpft Alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, und söhnt dadurch den mit dem theoretischen Theile entzweiten gemeinen Menschenverstand vollkommen aus [2]).

Dies ist, in möglichster Kürze gefasst, die erste Gestalt der Fichte'schen Philosophie. Muss man nun auch dieselbe als Consequenz aus der Kantischen Lehre gelten lassen, so kann man doch nicht einräumen, dass hier überall volle Klarheit, Bestimmtheit und Bündigkeit vorhanden sei. Was in das hellste Licht hätte gesetzt werden sollen, der Begriff des absoluten Ich und sein Verhältniss zu dem empirischen Ich und den Ichen so wie die Begründung und Darlegung der angeblichen gemeinschaftlichen Gesetze, nach welchen jedes empirische Ich dieselbe Welt unwillkürlich und unbewusst und doch selbstthätig ausser sich soll setzen müssen, oder nach welchen das absolute Ich diese Welt oder Scheinwelt sei es in den empirischen Ichen und durch sie oder mit ihnen zugleich, aber nur für sie setzt, Begriffe, mit welchen das ganze System steht und fällt, gerade diese Begriffe bleiben mehr oder minder in Dunkel gehüllt und verlaufen sich, soweit sie erfassbar sind, in unleugbare Widersprüche [3]). Aber bereits in sei-

1) Fichte's Werke I, 264 ff.

2) Fichte's Werke I, 122.

3) Unnöthigerweise setzte sich Fichte in der Wissenschaftslehre vom Jahre 1794 der Gefahr aus, dass sein absolutes Ich von weniger Eindringenden oder Abgeneigten als durchaus mit dem empirischen Ich zusam-

ner merkwürdigen Schrift über die Bestimmung des Menschen vom Jahre 1799 treffen wir Fichte im Uebergange begriffen zu der

---

menfallend gedeutet und ihm ein rein subjectiver Idealismus zur Last gelegt werden konnte. Er verwahrte sich in dieser Schrift gegen die Deutung seiner Lehre, als ob sie atheistisch sei, führte aber zur Begründung dessen nichts an, als dass die Wissenschaftslehre sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein unterscheide und das erstere bloss zum Grunde lege, um das letztere erklären zu können (W. I, 278). War aber schon diese Erklärung unbefriedigend, so mussten noch mehr Aeusserungen Befremden erregen wie die, welche freilich nur Consequenz der ersten waren, dass Gott seiner sich nie bewusst werde, da das reine Bewusstsein nie zum Bewusstsein gelange (W. I, 100), dass für uns der Begriff eines Bewusstseins Gottes undenkbar sei (I, 253), ja sogar, dass die Idee der Gottheit undenkbar sei (I, 254), was sicher nur den Sinn haben sollte, dass Selbstbewusstsein Gottes undenkbar sei, während an einer andern Stelle der Begriff der Gottheit als für uns überschwenglich bezeichnet wird (I, 263) und wieder in einer andern (I, 275) als ewig unerklärbar und unbegreiflich. Wer nun auch nach den Andeutungen Fichte's sich davon überzeugte, dass die Wissenschaftslehre das absolute Ich nicht schlechthin mit dem empirischen zusammenfallen liess, konnte doch unmöglich darin einen Theismus erblicken, dass gesagt wurde, das absolute Ich sei schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm sei Ein und dasselbe Ich und gehöre zu Einem und demselben Ich; es sei da nichts zu unterscheiden, kein Mannigfaltiges; das Ich sei Alles und Nichts, weil es für sich nichts sei, kein Setzendes und Gesetztes in sich unterscheiden könne (I, 264), wonach offenbar dem empirischen Ich keine andere Rolle und Stelle mehr übrig bleiben konnte, als lediglich (ebenso möglicher Weise vergängliche, als unvergängliche) Erscheinungsform des absoluten Ich zu sein, und da das absolute Ich im Grunde gar kein Ich war (denn es war ihm offenbar nichts Anderes als Gott, und Gott war nach ihm selbstbewusstseinslos), sondern nur Ichheit, so sanken die Iche zu Erscheinungsformen eines zwar Uebersinnlichen, aber Bewusstlosen herab und es konnte nun als Räthsel aufgegeben werden: Wer kommt bei dieser Auffassung der Dinge zu kurz: Das absolute Ich (Gott), welches sein Bewusstsein und Dasein nur ausser und unter sich in den Ichen hat, oder die Iche, welche ihr Sein und Wesen nur ausser und über sich im absoluten Ich haben, oder beide wechselweise gegeneinander? Gleichwohl, wenn Fichte schon hier den in einer Anmerkung hingeworfenen Gedanken, dass die Wissenschaftslehre darum nicht atheistisch sei, weil sie sorgfältig absolutes Sein und Dasein unterscheide, bestimmter entwickelt hätte, so würde schon hier aufgetreten sein, was man später die zweite Gestalt seiner Philosophie nannte. Hier also tritt jedenfalls der Keim zu der zweiten Gestalt seiner Philosophie ins Licht. Der Unterschied zwischen beiden kann also im theoretischen Theile so tief greifend nicht sein. Im praktischen Theile kann er grösser erscheinen, weil hier das religiöse Princip stärker betont wird.

zweiten Gestalt seiner Philosophie, welche dann in seinen folgenden Schriften sich immer bestimmter entwickelte.

Wer tiefer in das Verständniss der Fichte'schen Philosophie eindringen will, wird wohl thun, sie von der genialen Schrift über die Bestimmung des Menschen aus zu studiren. Sie macht die erste Gestalt dieser Philosophie verständlicher und beleuchtet den Weg, auf welchem sich die zweite Gestalt derselben aus der ersten entwickelte.

Bei der Erforschung der Wahrheit, erklärt Fichte in diesem Werke, muss der Mensch mit Strenge und Sorgfalt zu Werke gehen und darf daher nicht geheimen Wünschen Einfluss auf die Richtung seiner Gedanken verstatten. Was er als Wahrheit findet, wie es auch immer laute, soll und muss ihm willkommen sein. Er will wissen was er selbst ist und was er sein wird, und sollte man dies nicht wissen können, so will er wenigstens wissen, dass man es nicht wissen kann.

Das System des Naturalismus, welches zugleich das System der Nothwendigkeit alles Geschehens und Handelns ist, scheint zunächst dem Verstande hohe Befriedigung zu gewähren. Aber es widerspricht meinen innersten Ahnungen, Wünschen und Forderungen. Es erfüllt mich mit Wehmuth, Abscheu und Entsetzen. Denn es widerstreitet dem Zwecke, um dessen willen ich allein sein mag, und ohne welchen ich mein Dasein verwünsche, da es mir alle Freiheit raubt und mich zu einem Wesen, zu einem Ding herabwürdigt, das durch die Verkettung aller Dinge nothwendig weise und gut oder thöricht und lasterhaft wird, ohne dass ich an dieser Bestimmung etwas ändern, Verdienst oder Schuld dabei haben kann [1]). Allein ich will selbstständig, selbst der letzte

1) Ich hatte es mir heilig versprochen, dass die Neigung keinen Einfluss auf die Richtung meines Nachdenkens haben sollte und müsste daher meine Wünsche der Erkenntniss der Wahrheit des Nothwendigkeitssystems unterwerfen, wenn nur dennoch der Verstand selber mir nicht sagte, dass ich zwar um der blossen Neigung willen und liege sie noch so tief in meinem Innern und erscheine sie noch so heilig, freilich nicht aufgeben darf, was aus unwidersprechlichen Gründen folgt, dass ich aber vielleicht dennoch in der Untersuchung geirrt, vielleicht die Quellen, aus denen sie geführt werden musste, nur halb aufgefasst und einseitig angesehen habe. Versuche ich also die Untersuchung von dem entgegengesetzten Ende aus zu wiederholen, um einen Anfangspunkt für sie zu gewinnen! Was mich an jenem Naturalismus so heftig zurückstiess, war eben seine Behauptuug der Nothwendigkeit alles Geschehens, seine Leugnung meiner Freiheit, die damit höchstens zu einer bloss scheinbaren wurde und

Grund meiner Bestimmungen sein. Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen und mein Wille soll meinen Körper und vermittelst desselben die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen. Ich soll das Vermögen haben, dieses mit Freiheit zu suchen und zu erkennen und es soll meine Schuld sein, wenn ich es nicht gefunden hätte. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will, und, wenn ich statt desselben etwas Anderes will, soll ich die Schuld haben. Aus diesem Willen soll meine Handlung erfolgen und ohne ihn soll überhaupt durch mich keine Handlung erfolgen. Meine durch den Willen bestimmte Kraft soll in die Natur eingreifen. Ich will der Herr der Natur sein und sie soll mein Diener sein. So soll es sich verhalten. Dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen.

Welche von beiden Meinungen soll ich ergreifen? Bin ich nichts an mir selbst und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft, oder bin ich frei und selbstständig? Keine von beiden Behauptungen ist zunächst hinlänglich begründet. In der ersteren thue ich ganz Recht, Nothwendigkeit auch über die Intelligenz auszudehnen, wenn sie blosse Naturäusserung ist. Aber ob sie es sei, davon ist eben die Frage. Für die zweite spricht zunächst nichts als ihre blosse Denkbarkeit. Kurz, mit Gründen zu erweisen, ist keine von beiden Meinungen. Ebensowenig kann hier das unmittelbare Bewusstsein entscheiden. Weder der äusseren Kräfte, die in dem Systeme der allgemeinen Nothwendigkeit mich bestimmen, noch meiner eigenen Kraft, durch welche in dem Systeme der Freiheit ich mich selbst bestimme, kann ich mir je bewusst werden. Welche von beiden Meinungen ich sonach ergreifen möge, ergreife ich sie immer schlechthin darum, weil ich sie nun einmal ergreife. Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte

---

mich zum Produkt und Ergebniss einer fremden Kraft ausser mir machte, die selber keine Freiheit war oder hatte. Hat mich nach der Voraussetzung dieses Systems nicht die in mir denkende Natur selbst genöthigt, die Frage aufzuwerfen: warum mein Herz trauern und zerrissen werden muss von dem, was der Verstand mir vorstellt? Wäre also der Mensch, wenn jenes System wahr wäre, nicht ein widersprechendes Wesen und wie könnte die Natur in ihren Wirkungen sich selbst widersprechen? Sie hätte dann mir Bewusstsein gegeben und mich zugleich zu dem Wunsche genöthigt, dass lieber gar kein Bewusstsein sein möge, wenn es ein freies Bewusstsein nicht geben könne. Sie hätte den Trieb nach Selbstständigkeit in mich gepflanzt oder in mir entwickelt, und ihn zugleich in mir verleugnet und verhöhnt.

tödtet und vernichtet mein Herz. Es ist also die Frage, ob die Erkenntniss der Liebe, oder die Liebe der Erkenntniss untergeordnet werden soll. Ich kann das letztere nicht thun, ohne mir selbst als unüberlegt und thöricht zu erscheinen; ich kann das Erstere nicht, ohne mich selbst zu vernichten. Dennoch kann ich nicht unentschieden bleiben. Unerträglicher Zustand der Ungewissheit und Unentschlossenheit! Welche Macht kann mich von dir, welche Macht kann mich von mir selbst retten? Doch besinne dich: was du denken sollst, das musst du selbst denken, die Ueberzeugung, die du fassen sollst, musst du selbst in dir erzeugen. Das unmittelbare Bewusstsein deiner selbst und deiner Bestimmungen ist die ausschliessende Bedingung alles anderen Bewusstseins und du weisst etwas nur, inwiefern du weisst, dass du dieses Etwas weisst. Es kann in dem Letzteren nichts vorkommen, was nicht in dem Ersteren liegt. In aller Wahrnehmung nimmst du zunächst nur dich selbst und deinen eigenen Zustand wahr, und was nicht in dieser Wahrnehmung liegt, wird überhaupt von dir nicht wahrgenommen. Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst und nicht der Gegenstand. Ich empfinde sonach nur mich selbst und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes. Ich habe also der Strenge nach kein Bewusstsein der Dinge, sondern nur ein Bewusstsein von einem Bewusstsein der Dinge. Das Bewusstsein des Gegenstandes ist somit nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande. Ich sehe sonach ein, dass alles Wissen lediglich ein Wissen von mir selbst ist, dass mein Bewusstsein nie über mich selbst hinausgeht, und dass dasjenige, was ich für ein Bewusstsein des Gegenstandes hielt, nichts ist als ein Bewusstsein meines Setzens eines Gegenstandes, welches ich nach einem inneren Gesetze meines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehe.

Ich habe also das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiss ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, dass ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiss. Ich bin Subject und Object und diese Subject-Objectivität ist Ich. Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject und Object, welche beide unmittelbar verbunden sind. Des Momentes, da das unbegreifliche Eine sich in diese beiden trennt, kann ich mir nicht bewusst werden, da mein Bewusstsein erst mit und durch die Trennung möglich wird. Ich kann mir meiner intelligenten Thätigkeit nicht als solcher bewusst werden, inwiefern sie ursprünglich und unveränder-

lich auf Eins geheftet bleibt. Aber ich kann mir ihrer bewusst werden, inwiefern sie von einem veränderlichen Zustande innerhalb des unveränderlichen fortschwebt zu einem anderen veränderlichen. Mein geistiges Vermögen bewegt sich so innerlich hin und her und fährt schnell von Einem auf das Andere und erscheint so als Linienziehen nach allen Richtungen hin, — also als Raum. Die Vorstellung ist also nicht Wahrnehmung, ich nehme nur mich selbst wahr: sie ist ebensowenig Gedanke; die Dinge erscheinen mir nicht als bloss Gedachtes. Die Vorstellung ist wirklich, und in der That absolut unmittelbares Bewusstsein eines Seins ausser mir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewusstsein meines Zustandes ist. Ich selbst bin dieses Ding. Ich selbst bin durch den innersten Grund meines Wesens, meiner Endlichkeit, vor mich selbst hingestellt und aus mir selbst herausgeworfen, und Alles, was ich ausser mir erblicke, bin immer ich selbst. In allem Bewusstsein schaue ich mich selbst an. Denn ich bin Ich. Für das Subjective, das Bewusstseiende, ist das Bewusstsein Anschauung, und das Objective, das Angeschaute und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, nur eben objectiv, vorschwebend dem Subjectiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewusstsein ein thätiges Hinschauen dessen, was ich anschaue, ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Heraustragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen.

Hieraus folgt nothwendig, dass das Bewusstsein eines Dinges ausser uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens, mit anderen Worten, dass wir bei dem, was wir Erkenntniss und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen und betrachten, und in allem unseren Bewusstsein schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst und unseren eigenen Bestimmungen. Hast du das erkannt, so wirst du nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind. Allein ist so die Nothwendigkeit nicht aufgehoben dadurch, dass alles Sein aufgehoben ist? Nicht bloss die Dinge verschwinden nach dem Ergebniss dieser Untersuchung in Nichts, ich selbst verschwinde mit in Nichts. Denn nach dem Erwiesenen ist nichts als Vorstellungen, Bestimmungen meines Bewusstseins als blossen Bewusstseins. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen und ist an sich selbst von nicht dem geringsten Werthe. Ich gehe selbst

über in blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck. Ich als Geist und Ich als Körper sind nach dieser Betrachtung ganz und gar eins und ebendasselbe, nur von zwei Seiten angesehen. Identität und Persönlichkeit meines Ich sind nur Vorstellungen, Erdichtungen. Ich kann höchstens sagen: es wird gedacht, oder besser: es erscheint der Gedanke.

Es gibt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Es ist kein Sein. Ich selbst weiss überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem sie vorüberschweben, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eines dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke — ist der Traum von jenem Traume.

Allein ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war und sein wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre. Nicht blosses Wissen, sondern nach meinem Wissen Thun ist meine Bestimmung. Mein Handeln allein bestimmt meinen Werth. Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit. Ich soll selbstständig sein. Dieser inneren Stimme will ich gehorchen. Dieser Entschluss ist ein Glaube. Der Glaube ist es, der mich der Realität meines Ichs und der Dinge versichert. Alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. Das reine Wissen führt lediglich zu der Erkenntniss, dass wir nichts wissen können. Das Wissen findet nie etwas Anderes, als was es erst durch den Glauben in seine Vordersätze gelegt hat. Aus dem Gewissen allein stammt alle Wahrheit. Was diesem widerspricht, ist sicher falsch. Wir werden alle im Glauben geboren, wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge; wer da sieht, folgt sehend und glaubt, weil er glauben will. Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelnsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiss: ihre Welt ist gewiss nur dadurch, dass jene gewiss sind. Das Gebot des

Handelns setzt mir durch sich selbst einen Zweck und eröffnet mir die Aussicht auf eine andere Welt, eine bessere als die für mein sinnliches Auge vorhandene.

Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Erst durch Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor in unserer Seele. Unsere Philosophie ist die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens, und wie wir uns selbst finden, denken wir den Menschen überhaupt und seine Bestimmung. Mit der Erkenntniss der Freiheit geht uns zugleich der Sinn für eine andere Welt verloren. Nur die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit. Indem ich an die pflichtmässige Bestimmung meines Willens glaube, setze ich voraus ein Gesetz der geistigen Welt, unter dem der Wille aller endlichen Wesen steht, ein Gesetz, das selbstthätige Vernunft und also Wille ist. Dieser unendliche Wille ist der Urquell aller Geister und aller Natur und der Vermittler aller Wesen. Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. Die gegenseitige Erkenntniss und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich und lässt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem wir zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntniss, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander, nur in ihr erkennen wir einander und wirken wir auf einander. Das Gesetz der Vernunft an sich ist nur das praktische Gesetz, das Gesetz der übersinnlichen Welt oder jener erhabene Wille. Die Vernunft kann nur beschränkt werden durch Vernunft, die endliche nur durch die unendliche. Diese Uebereinstimmung unser aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht, welche ebenso unbegreiflich ist als unsere Uebereinstimmung über die Producte unserer gegenseitigen Freiheit,

ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens. Unser Glaube an sie, der Glaube an unsere Pflicht, ist eigentlich Glauben an Ihn, an Seine Vernunft und an Seine Treue.

Jener ewige Wille ist also Weltschöpfer, so wie er es allein sein kann, in der endlichen Vernunft. Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unsern Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, woraus wir sie entwickeln: den Ruf zur Pflicht und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unsern Gemüthern bildet er fort diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsere Gemüther durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unsern Gemüthern erhält er diese Welt und dadurch unsere endliche Existenz, indem er fortdauernd aus unsern Zuständen andere Zustände entstehen lässt. Alles unser Leben ist Sein Leben. Wir sind in seiner Hand und bleiben in derselben.

Wir sind ewig, weil Er es ist. In ihm, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseins werden gelöst und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste. Alle meine Gedanken sind im Unendlichen gedacht, es weiss und erkennt, was ich denke und will, das Unendliche will, dass man freier Gehorsam Folgen habe für die Ewigkeit, sein Wille ist That und Leben. Wie das Unendliche für sich selbst ist und sich selbst erscheint, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie das Unendliche selbst werden kann. Was ich begreife, das wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen. Der ewige Wille ist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Mein discursives Bewusstsein, und ein anderes ist mir undenkbar, kann ich dem Unendlichen nicht zuschreiben. In meiner Persönlichkeit liegen Schranken, die ich auf das Unendliche, welches keines Maasses fähig ist, nicht übertragen kann. Durch Steigerung des Menschen erhalte ich immer nur einen grösseren Menschen, nie aber Gott, den Unendlichen.

Ich weiss unmittelbar nur, was ich soll. Dieses soll ich unbefangen, freudig und ohne Klügelei thun. Denn es ist Gottes Stimme, die es mir befiehlt, die Verordnung des geistigen Weltplans an mich. Die Kraft, mit der ich es ausrichte, ist Gottes Kraft. Es ist nur Eine Welt möglich und eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung

und Bildung der Menschen und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen und ewigen Zieles. Der Weltplan ist gewiss und wahrhaftig gut. Sogar das Böse, die Folge des Missbrauchs der Freiheit, ist nur durch Gott. Insofern ist Alles gut, was da geschieht und absolut zweckmässig. Wäre es nicht in dem ewigen Plane unserer sittlichen Bildung und der Bildung unseres ganzen Geschlechtes, dass gerade diese Pflichten uns auferlegt werden sollen, so wären sie uns nicht auferlegt, und dasjenige, wodurch sie uns auferlegt werden, und was wir das Böse nennen, wäre gar nicht erfolgt.

Der Mensch ist nicht Erzeugniss der Sinnenwelt und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus. Wie des Menschen Bestimmung erhaben ist, so muss auch sein Gedanke schlechthin über alle Schranken der Sinnlichkeit sich erheben können. Wo sein Sinn einheimisch, da ist es auch nothwendig sein Gedanke. Auf diesem Standpunkte verwandelt sich ihm alles Sinnliche in einen blossen Widerschein des allein bestehenden Unsinnlichen in sterbliche Augen.

Ich erhebe mich in diesen Standpunkt, und bin ein neues Geschöpf und mein ganzes Verhältniss zur vorhandenen Welt ist verwandelt. Mein Geist ist verschlossen für den Zweifel, mein Herz für die Trauer. Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich thun soll, und dies weiss ich stets unfehlbar. Ueber alles Andere weiss ich nichts, und weiss es, dass ich nichts weiss und wurzle fest ein in dieser meiner Unwissenheit. Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und ihn unfehlbar ausführt und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig.

Nachdem mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Ich erblicke in Allem nur das Wogen und Rauschen des ewigen Stromes des göttlichen Lebens in Kraft und That. Mein Auge erblickt dieses Leben stets steigen und wachsen und zum geistigen Ausdrucke seiner selbst sich verklären. Das Universum erscheint mir nicht mehr als jener in sich selbst zurücklaufende Zirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war. Es ist vor meinem Blicke vergeistigt und trägt das Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.

Aller Tod in der Natur ist Geburt und gerade im Sterben

erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tödtendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben. Nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloss das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen. Was der Sterbliche Tod nennt, ist die sichtbare Erscheinung einer zweiten Belebung. Die Erscheinung des Todes ist der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst und einer Natur für mich hinübergleitet [1]).

Dies, hochansehnliche Versammlung, ist der Hauptinhalt jener merkwürdigen Schrift Fichte's über die Bestimmung des Menschen, welche für das Verständniss des Uebergangs der Fichte'schen Philosophie aus ihrer ersten in ihre zweite Gestalt von grosser Wichtigkeit ist. Zunächst ist es in ihr darauf angelegt, es zum vollen Bewusstsein zu bringen, dass das Wissen nothwendig nur ein System blosser Bilder ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck zum Ergebniss habe. Nicht als ob dies in Folge eines Fehlers der Wissenschaftslehre also sei, sondern weil es im innern Wesen des Wissens also liege. Wer es anders wolle, der übersehe, dass dem Wissen nicht mehr angemuthet werden könne, als eben Wissen zu sein. Wer von seinem Wissen wissen wolle, dürfe sich nicht wundern, dass, was durch das Wissen und aus dem Wissen entstehe, nur ein Wissen sei [2]). Möge man sich immerhin der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen bedienen, um dieses Resultat verhasst zu machen, wenn man sich ihm nur unterwerfen müsse und unterwerfen müsse man sich ihm [3]). Wissen sei nicht Realität, eben darum, weil es Wissen sei. Eine Realität werde allerdings mit gutem Rechte gesucht, aber sie lasse sich nicht durch Wissen erreichen und erschaffen. Alles Wissen sei nur Abbildung, und es werde in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung könne durch kein Wissen befriedigt werden [4]). Da es aber doch befriedigt werden müsse, so könne es nur durch den Glauben befriedigt werden. Der Glaube sei es, der, weil wir nur durch ihn unsere Bestimmung erfüllen könnten, dem Wissen erst Beifall gebe, und das, was ohne ihn blosse Täuschung sein könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung

1) Fichte's Werke II, 167—319.
2) Ib. II, 246.
3) Ib. II, 245.
4) Ib. II, 246—47.

erhebe. Er sei kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen [1]). Aber dieser Standpunkt befriedigt Fichten in seinen späteren Schriften selber nicht. Er versucht die Ausgleichung durch Anknüpfen an den in der Bestimmung des Menschen geäusserten Gedanken, dass alles Wissen nur Abbildung sei und in ihm immer etwas gefordert werde, das dem Bilde entspreche [2]). Wenn aber, führt er aus, das Wissen Abbildung ist, so ist es Wissen von einem Sein, das es eben abbildet. Also ist das Wissen keineswegs blosses Wissen von sich selbst, wie es bisher schien, sondern es ist Wissen von einem Sein, nämlich von dem Einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott, dem Absoluten, oder, da gleichwohl das Wissen absolut ist, dem Ueberabsoluten. Nur Gott ist, erklärt nun Fichte, und ausser Gott nur das absolute Wissen, welches aber im wirklichen Wissen niemals rein vorkommt, sondern immer gebrochen an nothwendigen Formen des Wissens. Daher heisst es nun in der Wissenschaftslehre vom J. 1801: das absolute Wissen ist nicht das Absolute. Das Absolute ist weder Wissen, noch Sein, noch Identität, noch Indifferenz beider, sondern bloss und lediglich das Absolute, d. h. das, welches schlechthin ist, von sich und durch sich. Vermöge [3]) des ersten Merkmals ist das Absolute absolutes Bestehen, ruhendes Sein, vermöge des zweiten absolutes Werden oder Freiheit. Ausser dem Absoluten ist aber nur das absolute Wissen als die einzig mögliche Erscheinungsform desselben. Im absoluten Wissen müssen daher die beiden Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen. Jenseits alles Wissens treten Sein und Freiheit zusammen und durchdringen sich und diese innige Durchdringung und Identificirung beider zu einem neuen Wesen gibt nun erst das Wissen eben als absolutes Wissen, welches Ichheit ist. Das Wissen ist ein Für-sich- und In-sich-Sein und in sich Wohnen und Schalten und Walten. Dieses Fürsichsein ist der lebendige Lichtzustand und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches. Weil aber das Wesen des Wissens im Fürsichsein besteht, darum besteht es eben in einer Form und alles Wissen ist seinem Wesen nach formal [4]).

Fichte hatte die Philosophie als die Aufgabe ergriffen, alles Mannigfaltige auf Einheit zurückzuführen und umgekehrt das gesammte

1) Fichte's Werke II, 253—54.
2) Ib. II, 246.
3) Nachgelassene Werke Fichte's II. 13.
4) Nachgelassene Werke II, 16—20.

Mannigfaltige aus der Einheit oder dem Absoluten herzuleiten [1]). Daher war ihm Philosophie Darstellung des Absoluten als Einheit alles Mannigfaltigen und diese Einheit war ihm reines Wissen, Wissen an sich, weder Sein an sich, noch Wissen (Denken) für sich, sondern die Urwurzel beider, ihre innere Unabtrennbarkeit als Princip der Disjunction beider [2]). Dieses reine Wissen, im Unterschiede von allem bestimmten Wissen, war der Ausgangs- und Deductionspunkt der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Gestalt. Es war daher von Fichte als eine absolute, für sich bestehende Substanz gefasst worden, welche von den Ichen verwirklicht werden solle, wiewohl sie in alle Unendlichkeit hinaus nur annähernd verwirklicht werden könne [3]). Aber als das allem Verwirklichen des Wissens Vorausgesetzte war es doch von der Wissenschaftslehre begriffen worden als ein absolut Unbegreifliches [4]). Dieses als unbegreiflich begriffene Absolute war an die Stelle des Kantischen Dings an sich getreten und enthielt den Keim der späteren Steigerung des Systems, welche dem reinen Wissen als absolutem Urbilde ein überabsolutes Sein oder Ursein, das nun Gott genannt wurde, als Existenzialgrund unterzulegen oder das absolute Wissen durch das überabsolute Sein zu überbauen sich gedrungen fand [5]). Der Begriff des reinen Wissens, welcher der früheren Wissenschaftslehre das höchste Ableitungsprincip war, wurde nun zum Zweiten, Abgeleiteten, Principiirten, zur Form des in ihm Gestalt annehmenden wahrhaften Absoluten, und trat in die Mitte zwischen dieses Urabsolute oder Ueberabsolute und die nach Unten daraus hervorgehenden verschiedenen Formen der Subject-Objectivität. In Bezug auf die letztern zeigte es sich als absolutes Wissen, in Bezug auf das Erste als das Nichtabsolute eines Absoluten [6]).

Hiemit hatte Fichte die höchste Gestaltung seines Systems erreicht. Gott ist ihm nun das Eine absolute unwandelbare Sein, welches in der Form des absoluten Wissens als seiner absoluten Erscheinungsform sich selbst setzt, die Eine absolute, unwandelbare und ewige Lebens- und Wirkungskraft, welche sich in eine

1) Nachgelassene Werke Fichte's II, 93, 94, 99.

2) Ib. II, 96, 98.

3) Ib. II. 106.

4) Ib. II. 104.

5) Vergl. Löwe, Philosophie Fichte's S. 55.

6) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie oder krit. Gesch. derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel von J. H. Fichte. 2. Aufl. 1841, S. 481 ff.

unendliche Reihe von endloser Dauer fähigen Intelligenzen (Ichen) theilt [1]). Die Erscheinung Gottes vermittelst des absoluten Wissens in der Unendlichkeit der Intelligenzen ist Ein Geist, Einer in Allen, welcher sich aber selbst anschaut als ein System Vieler [2]). Eben weil sie viele sind und Jeder sich als ein Anderer weiss, finden sie sich genöthigt, über sich hinauszugehen und sich als Nichtabsolute, als Principiirte, als Erscheinungsformen der Einen Vernunft des Einen Absoluten zu begreifen. Jedes Ich ist wahrhaft individuell und eigenthümlich nur in der Darstellung seines besonderen Zweckes. Die Iche sind daher zur gegenseitigen Ergänzung und Integrirung bestimmt und sind als das Eine Gesammt-Ich der göttlichen Erscheinung die Gemeinde der durch den sittlichen Willen und die harmonisch sich ihnen stellenden Lebensaufgaben vereinigten Geister [3]). Alles Wissen ist Bild eines Wirklichen, Bild aber ist Erscheinung des absoluten Seins. Das Sein erscheint also zugleich eben so absolut, als es ist [4]). Das absolute Sein ist und bleibt demnach in sich selbst Eins, unwandelbar und ungetheilt. Nothwendig ist aber auch das Bild, die Erscheinnng, als Grundbild in der Wurzel nur Eine, wenn sie sich auch in der Verstandesform in eine Unendlichkeit von Ichen spaltet. Die Verstandesform aber ist für die Erscheinung ebenso absolut und aus dem Absoluten, wie sie selbst und das Sein es ist. Alle Dinge sind nur im Wissen, aber das Wissen ist selbst das göttliche Dasein und ewig wie Gott: zwar ein anderes als dies innere Sein, aber unabtrennlich von ihm und ihm gleich [5]). Da nun aber die Wissenschaftslehre nicht Seinslehre, sondern Erscheinungslehre ist, so kann das genetische Princip derselben nur angewendet werden innerhalb der Erscheinung und immanent. Als Sichverstehen der Erscheinung hat sie durchaus nur zu thun mit der Form der Erscheinung oder des Daseins und muss darum zur Erfüllung ihrer leeren Form immer wieder in das Leben verweisen [6]). Die Philosophie ist nicht Leben, sondern nur des Lebens Bild. Aber wenn die in der Philosophie errungene Klarheit — wie

1) Fichte's Sämmtl. Werke V, 403 ff., 418, 438, 445, 448, 450, 457 ff.

2) Ib. II, 608. Nachgel. Werke I, 517 ff., 521, 525, 526, 559.

3) II, 664. Nachgel. Werke I, 558—59.

4) Fichte's Nachgel. Werke I, 408, 420 ff.

5) Ib. I, 566.

6) »Nur nicht an das jämmerliche Aufsammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zu Theil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.« Nachgelassene Werke II, 152.

sie soll — mit dem Leben vereinigt wird, so wird das Leben ein Bild der Philosophie, einhergehend nach den in der Philosophie erkannten Gesetzen. Der Erfolg der errungenen Klarheit besteht darin, dass dem Menschen das Licht aufgeht über die einzige Realität im Leben, den sittlichen Willen, der in der Religion wurzelt [1]).

Ein noch ungleich spannenderes Interesse würde die eingehende Darstellung der praktischen Philosophie Fichte's gewähren, so wie ein kaum geringeres die seiner Religions- und Geschichtsphilolosophie. Fichte dringt hier vielfältig in eine Tiefe, die nicht selten nur noch weniger Schritte bedürfte, um zum Höchsten und ewig Wahren zu gelangen. Wie seine praktische Philosophie an Hoheit und Reinheit der Gesinnung Alles weit hinter sich zurücklässt, was je von pantheistischen Denkern ausging, so übertrifft sie an Kühnheit der Principien Alles, was je in der Philosophie vor ihm da gewesen ist, und man kann nur nicht umhin, ihn nicht von aller Ueberkühnheit und von mancher Gewaltsamkeit und Uebertreibung in einzelnen Punkten freizusprechen [2]).

---

1) Fichte's Nachgel. Werke I, 569 ff.

2) Kant hatte durch seine Demüthigung der theoretischen Vernunft die Richtung auf die praktische Philosophie gegeben und die jungen strebsamen Köpfe auf die Moral, Politik und Religion hingewiesen. Diesem Antrieb kam das energische Naturell Fichte's entgegen und schon vor dem Erscheinen seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre hatte er die kleine Schrift: »Zurückforderung der Denkfreiheit« und die grössere, unvollendet gebliebene Schrift: »Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution,« anonym erscheinen lassen. Diesen beiden sich zum Praktischen und in gewissem Sinne zum Populären wendenden Schriften, welche mit grosser Klarheit Kraft und Fülle des Ausdrucks verbanden und die Aufmerksamkeit der ganzen jüngern von den Ideen des Fortschritts ergriffenen Generation auf Fichte und seine Leistungen hinlenkten, folgten die beiden Hauptschriften aus dem Gebiete der praktischen Philosophie: »Grundlage des Naturrechts im J. 1796« und »System der Sittenlehre im J. 1798,« zwei Werke, welche trotz mancher Einseitigkeiten, Irrthümer und Uebertreibungen doch unstreitig im Ganzen von grosser Bedeutung sind. Man kann nicht leugnen, dass Fichte in diesen Werken Kants praktische Philosophie überflügelte und eine Fülle fruchtbarer Ideen aussäte, welche reiche Früchte getragen haben und weiterhin tragen werden, wiewohl auch andererseits mehrere Irrthümer einseitige Richtungen begünstigen konnten. Im Jahre 1800 folgte dann jenes merkwürdige Buch: »Der geschlossene Handelsstaat,« welches er selbst für sein bestes Werk erklärte, worin man ihm indess kaum in Beziehung auf Anordnung und Darstellung, ganz bestimmt aber nicht in Bezug auf den

Vom höchsten Standpunkte aus betrachtet erreicht Fichte freilich die innerste Tiefe und Wahrheit des ethischen Princips des Christenthums, nach welchem er ringt, nicht und begreiflicherweise ist dies nicht ohne Einfluss auf seine Rechts- und Staatslehre geblieben. In der ersten Gestalt seiner Philosophie urgirt er das Princip der Selbstständigkeit bis zum höchsten Uebermaasse, in der zweiten will er sichtlich dies gut machen und geräth nun in das entgegengesetzte Uebermaass der Vernichtigung des Willens in Gott. Nicht, dass die Individualität damit vernichtet würde, im Gegentheile werden nach ihm nur diejenigen Individuen vernichtet, die nicht mit ihrem Willen in Gott eingehen, aber in den an ihn sich hingebenden Individuen wirkt Gott nur noch allein [1]).

Den Kern seiner gesammten Weltanschauung hat Fichte in drei Sonetten ausgesprochen, welche, da sie ein ungetrübter Spiegel seiner grossen Geistes- und Gemüthsart sind, hier ihre Stelle finden mögen [2]).

1.

Wenn dir das inn're Götterwort wird spruchlos,
Verblasset auch die äussere Verspürung;
Was dich umgibt, verlieret die Verzierung,
Was von dir ausgeht, wird nur schnöd' und ruchlos.

Die Blüthe deines Lebens steht geruchlos,
Was And're leitet, das wird dir Verführung;
Denn du bist ausserhalb des Alls Berührung,
Darum wird dir der äuss're Laut auch spruchlos.

Das innen Todte glänze noch so scheinsam,
Doch treibt dich fort zu ungemess'ner Wehmuth,
Die unaufhaltsam schon dich griff, die Brandung. —

D'rum bleib' ich in mir selber still und einsam
Und pflege fort mit kindergleicher Demuth
Das Unterpfand der einst'gen frohen Landung.

Inhalt beipflichten kann, so sehr demselben ein grosser und tiefer Gedanke zu Grunde lag. (Ein alle deutschen Bundesstaaten umfassendes Handels- und Zollsystem würde Fichte noch heute mehr als je verlangt haben).

1) Auch hier geht Baader unvergleichlich tiefer, indem er das innerste Wesen der christlichen Ethik enthüllt.

2) Fichte's Sämmtl. Werke VIII, 461—62.

2.

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Dass alle Missgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heit're Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und d'rin vernichtend eintaucht all' mein Streben? —

Das ist's. Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm', ich selber still hineingesehen;

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und ist in meinem Sein, — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

3.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weissest, ich mit dir weiss im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!

»Wie gern', ach! wollt' ich diesem hin mich geben,
Allein wo find' ich's? Fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm vermischt, mit seiner Hüll umgeben.«

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich' Leben!

Bei einem Denker, der das Räthsel der Welt gelöst zu haben glaubte in der Annahme eines unwandelbaren Gottes, der seinem innersten Wesen nach sich in einer unendlichen Folge von individuellen Ichen oder Geistern also offenbare, dass sie in unendlichen Stufen des Fortschreitens seiner ewigen Vollkommenheit immer näher kommen sollen, ohne sie doch je ganz erreichen zu können, wird man nicht einen Patriotismus erwarten, der im Widerspruche mit dem Kosmopolitismus stünde. Der auf das Unendliche und, sofern es sich um die Geisterwelt, in die wir selbst gestellt sind, handelt, auf die gesammte Menschheit gerichtete Blick Fichte's konnte keinen egostischen Patriotismus begünstigen. Er geht in der That geradezu von der Ueberzeugung aus, dass jeder Einzelne an seinem Orte und in seiner Lage das Seinige aus aller Kraft thun solle, und dass sodann. indem es mit allem Einzelnen gut stehe, es ohne irgend Jemandes Zuthun und ohne Hülfe eines besonderen Patriotismus auch mit dem Ganzen gut stehen werde [1]). Er verwirft aber damit nur den besonderen d. h. den egoistischen Patriotismus, nicht den wahren, ächten, der aus dem Kosmopolitismus nothwendig folgt. Kosmopolitismus ist ihm der herrschende Wille, dass der Zweck des Daseins des Menschengeschlechts im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde, Patriotismus aber ist ihm der Wille, dass dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und dass von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht [2]). Daher kann es nach ihm gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben, sondern in der Wirklichkeit muss der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden. Wo irgend der herrschende Wille ist, dass der Zweck des Menschengeschlechtes erreicht werde, da bleibt dieser Wille nicht unthätig, sondern er bricht aus, arbeitet und wirkt nach seiner Richtung. Er kann aber nur eingreifen in die nächsten Umgebungen, in denen unmittelbar als lebendige Kraft er lebt und da ist. So gewiss er nun in irgend einem Staate lebt, so stehen diese Umgebungen unter den Wirkungsmöglichkeiten des Staates, in dem er lebt. Daher wird jeglicher Kosmopolit ganz nothwendig, vermittelst seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot und Jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot wäre, ist eben darum der regsamste Weltbürger [3]). Der Patriot will aber, dass der

1) Fichte's Nachgelassene Werke III, 227.
2) Ib. III, 228—229.
3) Ib. III, 229.

Zweck des Menschengeschlechtes zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist. In unserer Zeit kann jener Zweck, nachdem der dunkle Vernunftinstinkt, der als Genialität alle höhere Entwickelung bis dahin geleitet hat, erloschen ist, nur von der Wissenschaft aus befördert werden. Die Wissenschaft und deren Verbreitung ist daher in unserer Zeit der allernächste Zweck des Menschengeschlechtes. So muss denn der deutsche Patriot wollen, dass dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde und dass von diesen aus der Erfolg sich über die übrige Menschheit verbreite. Unter den Deutschen hat die weltumgestaltende Wissenschaft begonnen, von Deutschen ist sie erzeugt worden. Nur der Deutsche kann daher bis jetzt einsehen, dass Wissenschaft und Verbreitung der Wissenschaft der allernächste Zweck der Menschheit sei; nur der Deutsche, ruft Fichte aus, kann demnach Patriot (wahrer Patriot in dem bezeichneten Sinne) sein. Denn nur er kann, durch die Wissenschaft erleuchtet, im Zwecke für seine Nation die gesammte Menschheit umfassen [1]). Der Deutsche ist daher berufen, durch Wissenschaft die Regierung der Welt zu übernehmen.

Der Deutsche ist ein Stamm der Germanen, welche die Bestimmung hatten, die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der aus Asien gekommenen wahren Religion zu vereinigen und eine neue Zeit zu entwickeln. Die Deutschen blieben in den ursprünglichen Wohnsitzen des Stammvolkes, während die übrigen Stämme derselben in andere Sitze auswanderten und sich mit fremden Stämmen vermischten. Die Deutschen behielten die ursprüngliche Sprache des Stammvolkes und bildeten sie fort, dagegen die ausgewanderten Stämme eine fremde Sprache annahmen und sie nach ihrer Weise umgestalteten. In Deutschland blieb ein Staatenbund unter einem beschränkten Oberhaupte, indess in den nichtdeutschen Ländern die Verfassung in absolute Monarchieen überging. Dort wurde mit der Sprache Eigenes beibehalten, hier Fremdes angenommen, dort ist und bleibt die Sprache lebendig, hier hat sie einen todten Bestandtheil. Bei dem Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein in's Leben, bei den andern Völkern geht geistige Bildung und Leben jedes seinen Gang für sich fort. Die lebendige Sprache des Deutschen, die niemals (erstarrt) ist, sondern ewig fort wird, redet sich nicht selbst, sondern erfordert Selbstthätigkeit und schöpferische Kraft. Sie verlangt daher mehr Fleiss und Uebung. Dafür aber wird auch der

1) Fichte's Nachgelassene Werke III, 240—274.

deutsche Geist neue Schachten eröffnen und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. In Deutschland ist alle Bildung vom Volke ausgegangen. In den Städten Deutschlands entwickelte sich schnell jeder Zweig des gebildeten Lebens zur schönsten Blüthe. In ihnen entstanden treffliche bürgerliche Verfassungen und Einrichtungen, und von ihnen aus verbreitete sich ein Bild von Ordnung und Liebe derselben über das übrige Land. Ihr ausgebreiteter Handel half die Welt entdecken. Die Denkmäler ihrer Baukunst dauern noch. Die Geschichte Deutschlands ist in diesem Zeitraum lediglich die Geschichte dieser Städte. Einzig in diesem Zeitraum steht nach Fichte die deutsche Nation glänzend und ruhmvoll da. Mit ihrem Sinken sank die Nation und mit ihr das übrige Europa in Rücksicht dessen, was das innere Wesen betrifft. Der Bürgerstand der Städte war von entscheidendem Einflusse auf die Entwickelung der deutschen Reichsverfassung, in welcher zuerst die höhere Idee des Staates hervortrat, die in der Zukunft in höherer Form wieder erstehen soll [1]).

Von diesen Gesichtspunkten aus geht Fichte zu der kühnen Folgerung fort, die Deutschen als ein Urvolk hätten das Recht, sich das Volk schlechtweg zu nennen. Diese Ursprünglichkeit des deutschen Volkes ist ihm Bürge für seine innere unverwüstliche Lebendigkeit. Darum sucht er den eigentlichen Unterscheidungsgrund des Deutschen vom Nicht- oder Undeutschen darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten des menschlichen Geschlechtes glaube, oder nicht. Alle, fährt Fichte in seinem edlen Enthusiasmus fort, die entweder selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben, oder die das Nichtige wenigstens entschieden fallen lassen, oder die die Freiheit wenigstens ahnen: alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche. Alle Andern sind, als Volk betrachtet, ausserhalb des Urvolkes und für dasselbe Fremde, Ausländer. Was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei, und in welcher Sprache es rede, ist unseres Geschlechtes, es gehört uns an und es wird sich (im Laufe der Zeit) zu uns thun. Was an Stillstand, Rückgang und Cirkeltanz

1) Fichte's Sämmtl. Werke VII, 311—318.

glaubt oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo es auch geboren sei, und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns.

Im Sinne Fichte's hat daher nur der Deutsche — der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch — wahrhaft ein Volk, nur der Deutsche in diesem Sinne ist befugt, auf eines zu rechnen und nur er ist einer eigentlichen und vernunftmässigen Liebe zu seiner Nation fähig. In der normalen Ordnung der Dinge soll das irdische Leben selber wahrhaftig Leben sein, dessen man sich erfreuen, und das man, in Erwartung eines höheren, dankbar geniessen könne, und obwohl es wahr ist, dass die Religion auch der Trost des widerrechtlich zerdrückten Sklaven, so soll doch vor allen Dingen religiöser Sinn sich gegen die Sklaverei stemmen und nach Möglichkeit verhindern, dass die Religion bis zum blossen Troste der Gefangenen herabsinke. Der natürliche und nur im Falle der Noth aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden und ewig Dauerndes zu verflössen in sein irdisches Tagewerk, das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen. Jeder Edeldenkende wünscht in seinen Kindern und wieder in den Kindern dieser etc. etc. sein Leben auf verbesserte Weise zu wiederholen und in diesem Leben veredelt auch auf dieser Erde nach seinem Tode fortzuleben. Jeder Edeldenkende will durch Thun oder Denken ein Samenkorn streuen zu unendlich fortgehender Vervollkommnung seines Geschlechtes. Diesem Willen und Glauben des Edlen an die Ewigkeit seines Werkes vermag nur Gewähr zu leisten eine Ordnung der Dinge, die er selbst für ewig und fähig anerkennen kann, Ewiges in sich aufzunehmen. Eine solche Ordnung aber ist die geistige Natur und Organisation derjenigen menschlichen Umgebung, aus welcher er selbst hervorgegangen ist, das Volk, von welchem er abstammt und in welchem er gebildet wurde. Nur als Glied eines freien Volkes kann er sicher sein, dass die durch ihn errungene Ausbildung fortdauert und fortschreitet. Ein Volk ist das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das unter einem besonderen Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt und eben darum auch in der zeitlichen diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet. Jenes Gesetz bestimmt durchaus und vollendet das, was man den National-Charakter eines

Volkes genannt hat. Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer seines Volkes und der Eigenthümlichkeit desselben nach jenem verborgenen Gesetze, ohne Einmischung und Verderbung durch irgend ein fremdes. Diese Eigenthümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut. Ihre Fortdauer muss er wollen als alleiniges Mittel, wodurch er die kurze Spanne seines irdischen Lebens zu fortdauerndem Leben hienieden auszudehnen vermag. Sein Glaube und sein Streben, Unvergängliches zu pflanzen, sein Begriff, in welchem er sein eigenes Leben als ein ewiges erfasst, ist das Band, welches zunächst seine Nation und vermittelst ihrer das ganze Menschengeschlecht innigst mit ihm selber verknüpft und ihrer aller Bedürfnisse bis ans Ende der Tage einführt in sein erweitertes Herz. Dies ist seine Liebe zu seinem Volke, zuvörderst achtend, vertrauend, desselben sich erfreuend, mit der Abstammung aus ihm sich ehrend. Es ist Göttliches in seinem Volke erschienen und das Ursprüngliche, Gott, hat dasselbe gewürdigt, es zu seiner Hülle und zu seinem unmittelbaren Verflössungsmittel in die Welt zu machen. Er darf darum vertrauen, dass auch ferner Göttliches aus ihm hervorbrechen werde. Seine Liebe wird sich darum sodann thätig, wirksam, sich aufopfernd für sein Volk und Vaterland erweisen. Die wahrhaftige Liebe erwacht und entzündet sich und ruht allein in dem Ewigen. Nicht einmal sich selbst vermag der Mensch zu lieben, es sei denn, dass er sich als Ewiges erfasse. Ausserdem vermag er sich sogar nicht zu achten, noch zu billigen. Noch weniger vermag er etwas ausser sich zu lieben, ausser also, dass er es aufnehme in die Ewigkeit seines Glaubens und seines Gemüthes. Wer nicht zuvörderst sich als ewig erblickt, der hat überhaupt keine Liebe und kann darum auch kein Vaterland lieben. Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben, nicht aber ebenso sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland; aber hienieden hat er kein Vaterland. Denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit, und zwar der sichtbaren und versinnlichten Ewigkeit erblickt. Wem aber ein Vaterland überliefert worden und in wessen Gemüthe Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares sich durchdringen und so erst zu einem wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der lässt auch freudig sein Leben für sein Vaterland und kämpft für dasselbe bis auf den letzten Blutstropfen, um den theuren Besitz ungeschmälert an die Folgezeit zu überliefern. Volk und Vater-

land als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit liegt daher noch weit hinaus über den Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Ein ursprüngliches Volk bedarf daher vor Allem der Freiheit und diese ist das Unterpfand seines Beharrens als ursprünglich und erträgt in seiner Fortdauer ohne Gefahr einen immer höher steigenden Grad derselben. Freiheit, auch in den Regungen des äusserlichen Lebens, ist der Boden, in welchem alle höhere Bildung keimt. Die Vaterlandsliebe setzt dann dem Staate einen höheren Zweck, als den gewöhnlichen der Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins Aller. Nicht der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe der Verfassung und der Gesetze, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, welche die Nation als Hülle des Ewigen umfasst, ist es, für welche der Edle mit Freuden sich opfert. Die Verheissung eines Lebens auch hienieden über die Dauer dieses Lebens hinaus, ist es allein, die bis zum Tode für das Vaterland begeistern kann und von je nur mehr oder minder bewusst dazu begeistert hat [1]).

Was dieselbe Sprache redet, das ist durch die blosse Natur schon mit einer Menge von unsichtbaren Banden verknüpft, gehört zusammen und ist ein unzertrennliches Eins und Ganzes. Aus dieser inneren Grenze ergibt sich die äussere Begrenzung der Wohnsitze. Die deutsche Nation sass in der Mitte von Europa da als scheidender Wall der übrigen Nationen und Stämme. Ihr günstiges Geschick bewahrte sie vor dem unmittelbaren Antheile an dem Raube, welchen die grössern nichtdeutschen europäischen Nationen an den neuentdeckten Ländern der Erde vollbrachten. Seitdem zertheilte sich das vorher einig gewesene christliche Europa in mehrere abgesonderte Theile. Damit war der Grund gelegt zu geheimer Feindschaft und Kriegslust Aller gegen Alle. Der Raub also und die allgemein gewordene Raubsucht der nichtdeutschen europäischen Nationen war Grund und Ursache jenes seitdem aufgekommenen Systems des Gleichgewichts der Mächte in Europa, welchem aber stets das Mittel fehlte, jenes Gleichgewicht wirklich hervorzubringen. Wäre jedoch im Mittelpunkte von Europa die übermächtige deutsche Nation zu einem gemeinschaftlichen Willen vereinigt geblieben, so wäre doch hier der Friede bewahrt worden und der feste Wall der Deutschen hätte die übrigen Nationen verhindert, an einander zu kommen. Allein das Ausland liess es nicht dabei. Es benutzte die Religionsstreitigkeiten in Deutschland zur

1) Fichte's Sämmtl. Werke VII, 350—396.

Einmischung und zur Entzweiung der deutschen Gemüther, um diesen Inbegriff des gesammten christlichen Europa im Kleinen aus der innig verwachsenen Einheit ebenso in abgesonderte und für sich bestehende Theile künstlich zu zertrennen, wie erst jenes sich zertrennt hatte. Es kam dahin, dass fast jeder Deutsche für irgend eine fremde Partei war und nur Wenige es mit der Partei der Deutschen hielten. Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Der Trug des Auslandes erreichte seinen Zweck [1]). Als Alles durch die stets weiter vorgeschrittene innere Lockerung des Reichsverbands und den immer klaffender gewordenen Zwiespalt Oesterreichs und Preussens hinlänglich vorbereitet war, erschien die Gottesgeissel der Neuzeit, der durch den Verrath der Freiheit Frankreichs und durch sein Feldherrngenie mächtig gewordene Schlachtenlenker, warf Oesterreich und Preussen, die vereint den Koloss zertrümmert haben würden, vereinzelt nieder, bewirkte die Auflösung des deutschen Reichsverbandes und hielt das gesammte Deutschland mit Einschluss Oesterreichs und Preussens in tiefer, wenn auch nicht völlig gleicher Ohnmacht nieder. In dieser Zeit des schwersten Unglücks und der tiefsten Schmach Deutschlands hielt Fichte im Winter des Jahres von 1807 auf 1808, angetrieben von der reinsten, opferfreudigsten Begeisterung und sich vollkommen klar bewusst der möglicherweise sein Leben bedrohenden Gefahren seines kühnen Unternehmens, im Akademiegebäude zu Berlin, »während seine Stimme oft von französischen Trommeln, die durch die Strassen zogen, übertäubt wurde und während allgemein bekannte Aufpasser im Saale erschienen« [2]), jene unsterblichen Reden an die deutsche Nation, welche damals in Berlin, bald in ganz Preussen und in verschiedenen Theilen Deutschlands von mächtiger Wirkung gewesen sind und, wie sie nach dem Ausdrucke seines Sohnes und Biographen fast einzig in der gesammten Literatur der gebildeten Völker dastehen, zugleich ein unvergängliches Denkmal seines Gemüthes, Geistes und Charakters sind. Nie ist eine Nation von einem ihrer Heroen des Denkens geehrt worden, wie die deutsche durch Fichte, der jene tiefsinnigen und zu Thaten höchster Aufopferung begeisternden Reden mit dem Ausrufe schliessen konnte: »Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seid unter allen Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwickelung

1) Fichte's Sämmtl. Werke VII, 460 ff.

2) J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne J. H. Fichte. 2. Aufl. I, 421. Vergl. 425.

derselben aufgetragen ist. Gehet Ihr in dieser euerer Wesenheit zu Grunde, so gehet mit Euch zugleich alle Hoffnung des gesammten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zu Grunde .... Auch uns ist die gesammte Oberfläche der Erde recht wohl bekannt und alle die Völker, die auf derselben leben. Kennen wir denn nun ein solches, dem Stammvolke der neuen Welt ähnliches Volk, von welchem die gleichen Erwartungen sich fassen liessen? Ich denke, jeder, der nur nicht bloss schwärmerisch meint und hofft, sondern gründlich untersuchend denkt, werde diese Frage mit Nein beantworten müssen. Es ist daher kein Ausweg: wenn Ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung« [1]).

1) Fichte's Werke VII, 498—499.

Andeutungen

zur

Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie.

Wir sind erst jetzt bei dem Punkte angelangt, wo das volle und ganze Verständniss der Fichte'schen Philosophie hervortreten kann. Unstreitig hat sich der jüngere Fichte sehr grosses Verdienst um das richtigere Verständniss der Lehren seines grossen Vaters erworben. Schon in seiner im Jahre 1830 erschienenen vortrefflichen Biographie Fichte's berichtigte er vielerlei falsche Auffassungen und bahnte sich den Weg zur Herausgabe der nachgelassenen Werke desselben (1834—35) in drei Bänden, welcher dann die sämmtlichen Werke in 8 Bänden (1845—46) folgten. In seinen Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie, welche im Jahre 1841 die zweite Auflage erlebten, stellte er alsdann die Lehre seines Vaters mit grosser Klarheit und bis dahin unübertroffenem Verständnisse dar. Später gab er auch eine treffliche Darstellung der praktischen Philosophie Fichte's im I. Bande seiner Ethik (1850). Seit den Nachweisungen des Sohnes sind dann in den Werken über Geschichte der Philosophie bessere Darstellungen der Lehre Fichte's hervorgetreten. Besonders haben sich hier verdient gemacht Ulrici, Chalybäus, Erdmann, H. Ritter, Biedermann etc. Doch fehlt es in ihren Darstellungen keineswegs an erheblichen Verschiedenheiten der Auffassung und der Beurtheilung, welche ihrer Ausgleichung noch entgegensehen. Bemerkenswerth ist Fortlage's Darstellung und Beurtheilung in seiner genetischen Geschichte der neuern Philosophie seit Kant (1852). Sein völliger Anschluss an Fichte ist in unserer Zeit jedenfalls sehr merkwürdig und dürfte wohl der Vorbote einer erneuten und erweiterten Wirksamkeit der Fichte'schen Schriften sein. Denn daran ist allerdings nicht zu zweifeln, dass Fichte in den fernern Entwickelungsgang der Philosophie auf's Neue eingreifen wird, nachdem die Sprossen und Zweige seiner Lehre in den Gestalten der Schelling'schen, Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie ihre zeitweise Vorherrschaft verloren

haben oder vollends zu verlieren im Begriffe stehen. In der Vollständigkeit seines Anschlusses an Fichte wird zwar Fortlage keine Anhänger gewinnen. Doch wäre gerade von der Hand dieses Forschers eine umfassende Darstellung der Fichte'schen Philosophie und ihres Entwickelungsganges wünschenswerth und würde sicher der Wissenschaft zur Förderung gereichen. Weit mehr einverstanden als mit Fortlage bin ich meinerseits mit der Auffassung und Beurtheilung der Fichte'schen Lehre, wie sie Löwe in seinem erwähnten ausgezeichneten Werke ausgeführt hat. Doch kann auch diese treffliche Schrift schon ihrer Anlage nach nur als eine Vorbereitung zu einer allumfassenden und erschöpfenden Darstellung, nicht für eine solche Gesammtdarstellung selber, gelten.

Von den grossen Verdiensten, welche sich Fichte um die Philosophie erworben hat, hebe ich hier nur hervor seine folgenreichen Ansätze zur Ausbildung der Methode der Philosophie, seine kühne und grosse Idee der Möglichkeit eines vollständigen Apriorismus der Wissenschaftslehre (nicht der gesammten Philosophie), seine Erkenntniss der absoluten Einheit und Einzigkeit des Urabsoluten, seine siegreiche und evidente Nachweisung der Unwahrheit und des inneren Widerspruchs alles Naturalismus und Materialismus, seine Erkenntniss des übersinnlichen Wesens des Geistes und die daraus erflossene begeisterte Verkündigung der Freiheit des Menschen, woraus sich ihm nothwendig die Ueberzeugung von der Wahrheit der ewigen Ideen der Ethik ergab, die er bis auf ihre tiefste Wurzel in der Religion zurückführte, und seine grossgedachten Anfänge einer Philosophie der Geschichte.

Den höchsten Standpunkt der Speculation zu erreichen, verhinderte ihn ein Irrthum, der eine Reihe anderer zur Folge haben musste. Nach dem einseitigen Satze: Omnis determinatio est negatio (dessen Ergänzung lauten müsste: et positio), hielt Fichte es nämlich für einen Widerspruch, Gott, dem absolut Unendlichen, Selbstbewusstsein beizulegen, und indem er Selbstbewusstsein nur in endlichen Wesen oder Formen für möglich erachtete, sah er sich zu der Folgerung gedrängt, dass Gott nur in der unendlichen Totalität der endlichen geistigen Wesen Selbstbewusstsein sei, werde, oder zum Selbstbewusstsein sich bilde und gestalte [1]). Aber schon

1) Fichte's Sämmtl. Werke V, 265. Merkwürdigerweise finden wir schon bei Fichte die nachher auch von Schelling und Hegel und ihren Anhängern geltend gemachte Idee, dass das Menschengeschlecht die ganze und volle concrete Erscheinung des göttlichen Lebens sei, welcher sich besonders Krause und Weisse widersetzten, indess Baader auch hier eine ver-

die Erwägung hätte ihn von dieser Behauptung zurückhalten sollen, dass, Wer, wie er selbst, Gott für unbegreiflich erklärt, sich auch des Rechtes begibt, die Möglichkeit, dass Gott persönlich sei, zu bestreiten. Wem Gott für unbegreiflich gilt, der kann unmöglich wissen (man erwäge was »wissen« sagen will), dass Gott nicht persönlich sei und nicht persönlich sein könne. Die Unendlichkeit und Schrankenlosigkeit Gottes, welche fälschlich von Fichte für Unbestimmtheit, Bestimmungs- und Bestimmtheitslosigkeit genommen wird, beweist bloss, dass Gott nicht die Form des Bewusstseins des Menschen oder irgend eines endlichen Geistes haben kann, sie beweist aber nicht, dass ihm keinerlei Form des Bewusstseins zukommen, oder dass es eine von den Schranken der Endlichkeit freie, wahrhaft unendliche Form des Bewusstseins nicht geben könne [1]). Wer das Selbstbewusstsein Gottes in der unendlichen Totalität der endlichen geistigen Wesen suchen will, der erwägt nicht, dass die Summe noch so vieler endlicher Bewusstseinsformen kein wahrhaft unendliches Bewusstsein geben kann und also auch kein von endlichen Schranken freies, wie doch erfordert würde, wenn sie das Bewusstsein Gottes sein oder darstellen sollten. Fichte hat erkannt, das der endliche Geist nicht aus dem Sinnlichen und Materiellen entsprungen sein kann, und seine Beweise für diese Erkenntniss sind vollgültig, aber er hat nicht erkannt, dass er auch nicht aus einem noch so übersinnlich gedachten Bewusstlosen entsprungen sein kann. Endliches Bewusstsein setzt nothwendig unendliches Bewusstsein voraus und nur aus diesem kann jenes, die Weise des Hervorgehens desselben mag sein welche sie wolle, entsprungen

---

mittelnde Stellung einnahm. Vergl. Fichte's Werke VI. 362. Löwe's Philos. Fichte's S. 64.

1) H. Ritters Logik und Metaphysik II, 409. 426, 499 ff. »Im Unendlichen glaubt man nichts unterscheiden zu dürfen, weil es keine endlichen Theile zulässt. . . . Es wird alsdann auch leicht der Gedanke sich darbieten, dass im Unendlichen jeder Unterschied schwinden müsse, weil jeder Unterschied nur Verneinung setze (omnis determinatio est negatio), und um Gott vor Verneinungen in seinem Wesen zu sichern, glaubt man in ihm nichts Anderes als das Sein ohne allen Unterschied erblicken zu dürfen. Lässt man von diesem Gedanken sich treiben, ohne die positive Bedeutung der Unterschiede in Anschlag zu bringen, so ist es begreiflich, wie man, von der Forderung der theoretischen Vernunft überwältigt, zu der Meinung gekommen ist, dass in dem Gedanken Gottes jeder Unterschied aufgelöst werden müsse.« Man hätte Fichte fragen können, was denn noch Unbegreifliches an Gott übrig bleiben sollte, wenn er die reine Unterschiedslosigkeit wäre.

sein. Fichte nähert sich auch im Widerspruch mit sich selbst in zahlreichen Stellen seiner Schriften dieser Einsicht, indem er wenigstens einräumt, der Satz: Gott ist ein Geist, habe als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten triftigen Sinn. (Wenn er ihn als positiven Satz unbrauchbar nennt, weil wir ebensowenig wüssten, worin das Wesen eines Geistes, als worin das Wesen Gottes bestehe, so gibt er mehr zu, als für sein System gut ist, welches er also selbst für unfähig erklärt, uns zu leisten, was es uns doch versprochen hat, und, auch abgesehen davon, als Philosophie zu leisten schuldig wäre). Man übersehe ja nicht den Grund, fährt Fichte fort, aus welchem ich diese Möglichkeit (Gott Persönlichkeit und Bewusstsein zuzuschreiben) leugnete. Ich rede von unserem eigenen begreiflichen Bewusstsein, zeige, dass der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewusstseins nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewusstsein Gottes geleugnet. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Anderen wisse, ist schlechthin unmöglich [1]).

Damit ist jedoch nicht mehr erwiesen, als dass die Form des endlichen Bewusstseins nicht auf Gott zu übertragen sei, nicht aber ist damit zugleich erwiesen, dass Gott keinerlei Bewusstsein sein könne. Dass Gott der Materie, d. i. dem Inhalt und Wesen nach lauter Geist und Intelligenz sei, ist nur möglich, wenn er es zugleich der Form nach ist; denn es kann in keiner Region der Wesen einen Inhalt ohne Form (so wenig als eine Form ohne Inhalt) geben. Räumt man ein, dass Gott der Materie nach Geist ist, so muss man auch einräumen, dass er es der Form nach sei, und, würde man im Ernste leugnen, dass er es der Form nach sei, so müsste man es auch der Materie nach leugnen. Denn Materie und Form sind in allen Regionen der Wesen absolut untrennbar. Dass wir nicht absolut begreifen, Wie Gott sich und alle Wesen weiss, berechtigt nicht zu der Behauptung, dass ein solches Wie nicht existire oder gar unmöglich sei. Wäre solche Behauptung wahr, so müsste nichts möglich sein, was der Mensch nicht dem Begriffe unterwerfen könnte, und, wenn der Mensch Alles auch dem Wie nach schlechthin dem Begriffe unterwerfen könnte, so müsste er selbst der absolute Begriff, der absolut Begreifende, Gott selber, sein. Darum, weil der Mensch nicht Gott ist, ist es doch nicht unmöglich, dass er sich einen Begriff von

1) Sämmtl. Werke Fichte's V, 260 ff.

Gott bilde, und Fichte selbst, obgleich er Gott als das absolut Unbegreifliche begriffen zu haben versichert, und jeden Begriff von Gott als den Begriff eines Abgotts bezeichnet, hört nicht auf in seinen Schriften uns zu wiederholen, dass Gott das absolut einige wandellose Sein und als solches das absolut Begründende alles Erscheinenden und alles Lebens und Daseins und in ihm selbst das absolute Leben sei. Er selbst also erklärt einen Begriff von Gott nicht in jedem Sinne für unmöglich, sondern im Grunde nur in dem, in welchem ihn gerade der Theist am strengsten behaupten muss, dass nämlich auch der richtigste Begriff von Gott (der Fichte'sche ist aber nicht richtig) doch nur ein menschlicher Begriff sei, durch welchen die unendliche Tiefe Gottes zwar gedacht, aber nicht durchschaut, der unendliche Reichthum Gottes zwar erkannt, aber nicht für die Anschauung erschöpft werden könne [1]). Auch wenn wir nicht wissen, wie Gott sich selbst und alle Dinge weiss (wiewohl auch darüber eine tiefere Philosophie tiefere Aufschlüsse zu geben vermag, die dem Uneingeweihten verborgen bleiben und gemeinem Sinne ohnehin unzugänglich sind), so können wir doch wissen, dass Gott sich selbst und alle Dinge weiss, und dass Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht sich selbst und alle Dinge wüsste, nothwendig in einem Wissen und in einer Wissensweise, welche unendlich über alle Weisen des Wissens endlicher Wesen hinausgeht, und eben nicht göttliches Wissen wäre, wenn es nicht unendlich darüber hinausginge. Es wäre auch für das grösste Genie, das sich denken liesse, nur Anmassung, Gott, den Unendlichen, mit seinen Gedanken umspannen und erschöpfen zu wollen. Fichte sieht sich im Grunde selber genöthigt, trotz seiner Protestationen, diese Behauptung anzuerkennen und Begriffe und Ausdrücke zu gebrauchen, die das hier Gesagte voraussetzen. In der Bestimmung des Menschen bezeichnet Fichte das absolut übersinnliche Vernunftgesetz ausdrücklich als unendliche selbstthätige Vernunft und Willen. Er räumt ein, dass Vernunft nur durch Vernunft, die endliche nur durch die unendliche beschränkt werden könne, dass wir Alles in Gottes Licht erblicken, dass Gott wisse und erkenne, was wir denken und wollen, (wiewohl wir das Wie nicht wissen könnten und sogar wüssten, dass der Begriff eines Actes und eines besonderen Actes des Bewusstseins nur vom Menschen gelte, nicht aber vom Unendlichen (den er gleichwohl (W. II, 270) den Allwissenden nennt), dass das Gewissen Gottes Stimme in uns sei, die Verordnung des geistigen Weltplanes an uns, dass die höchste Weisheit

1) Vergl. S. Werke Fichte's II, 106.

und Güte ihren Weltplan ganz durchschaue und ihn ausführe, dass der Mensch Gott verwandt sei [1]). Gleichlautende Aeusserungen finden sich zahlreich in den meisten Schriften Fichte's. Weil es ihm damit ein gründlicher Ernst in seinem Sinne war, darum empörte ihn der Vorwurf des Atheismus so sehr, darum warf er jedem Beschuldiger des Atheismus den Gegenvorwurf des Atheismus ins Gesicht und ermüdete nicht, die Ungerechtigkeit jenes Vorwurfs in den vielfältigsten Wendungen aufzeigen zu wollen. Gleichwohl muss man ihm die Alternative stellen: Entweder durchschaut Gott einen und seinen ewigen Weltplan und hat also einen ewigen Weltplan, dann muss Gott Selbstbewusstsein sein, weil kein Wissen ohne Selbstbewusstsein möglich ist, und kein noch so gewaltiges Genie — und auch Fichte nicht — kann je verständlich und begreiflich oder auch nur glaublich machen, wie Gott einen ewigen Weltplan haben kann, wie er die höchste Weisheit, Güte und Liebe sein kann, ohne selbstbewusster Wille zu sein: Oder Gott ist nicht selbstbewusster Wille, dann ist es nicht bloss unverständlich, sondern widersprechend, dass Gott Weisheit und Wille sei, dass er einen ewigen Weltplan festgestellt habe. Ist er aber nicht selbstbewusster Wille, so ist er, da ein bloss geistiges Gesetz, absolutes Soll, blosse Weltmöglichkeit, blosse Abstrakta sind, blinde Naturmacht, und ist er bloss diese, so ist er im Grunde nur die Welt selbst und einen andern Gott als die Welt gibt es dann nicht, und im Grunde ist dann Gott gar nicht und nur die Welt ist. Der Naturalismus, den Fichte bis zum Hass und bis zur Verachtung perhorrescirt, ist die Consequenz der Leugnung des Selbstbewusstseins, der Persönlichkeit, Gottes. Aber diese Consequenz ergibt sich nur, wenn wir die eine Seite des Idealismus ins Auge fassen und weiter verfolgen. Blicken wir auf die andere Seite des Idealismus, welche eigentlich seinen Kern ausmacht, auf seine Erkenntniss der ewigen Wahrheit des Wahren, Guten und Schönen, auf seine Anerkennung der Geistigkeit Gottes seinem Inhalte nach, auf seine tiefe Wurzelung im Boden des Ethischen, so ist der Theismus die wahre Consequenz desselben [2]). Ist Gott, wie Fichte oft

1) Sämmtl. Werke Fichte's II, 297, 303, 305, 314, 315.

2) Dass es sich in Bezug auf den originellen und geistreichen J. J. Wagner (der sich übrigens leider in Formalismus und allerlei Schrullen einspann) ähnlich verhält, wie oben von Fichte gezeigt wurde, habe ich bereits in meiner Schrift: Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling (p. LVI), mit Bezug auf jene schöne Hymne Wagners nachgewiesen, welche Gott als das erhabene Selbst feiert, das der Quell alles Lebens, das Licht der Geister und die ewige Liebe sei. Doch steht Fichte

genug ausspricht, nicht todtes Sein, sondern unwandelbares Leben, so ist es undenkbar, dass dieses Leben ohne alle Form sei, und wenn die Form des göttlichen Lebens nach Fichte nicht Naturleben sein kann, so kann sie unmöglich eine andere sein als die Form geistigen Lebens und folglich, im eigentlichsten Sinne der Worte, Intelligenz und Wille, intelligenter Wille und wollende Intelligenz, und zwar nicht, wie Fichte dieses einräumt, in der Offenbarung Gottes in der Unendlichkeit endlicher Bewusstseinsformen, sondern in seiner an und für sich seienden Unendlichkeit, welche in ihrer mangellosen Vollkommenheit erst die Voraussetzung und Grundlage der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Reichs endlicher Intelligenzen und Naturwesen, eines von Gott unterschiedenen Universums, ist [1]).

Die Lehre, dass Gott nur in endlichen Intelligenzen bewusst sein könne, trägt Fichte in vielfachen Wendungen vor [2]). Dieser Irrthum ist nicht neu, sondern uralt und liegt allen pantheistischen Theorien zum Grunde. Fichte hat ihn nur schärfer und energischer hervorgehoben, und dies war, nachdem seine Verbreitung einmal so weit sich erstreckte, ein Verdienst, weil es die Krisis beschleunigte. An diesem Punkte hängt die gesammte Zukunft der Philosophie und mehr als dies. Man muss aber Fichte und allen Pantheisten entgegensetzen, dass sich Gott und Welt nicht verhal-

---

fast in jeder Beziehung ungleich höher, besonders auch in der Rücksicht, dass Fichte die Unvergänglichkeit der in Gott eingehenden geistigen Individuen (wenn auch nicht eigentlich als Seelen) erkannt hat, während Wagner tiefsinnig zu sein meint, wenn er in der Consequenz der recipirten Indifferenz-Philosophie Schellings in dem Gedanken des Untergehens in Gott schwelgt.

1) Auch hier springt die unvergleichliche Tiefe Baaders in die Augen, der nicht wie Fichte etc. etc. aus der vorausgesetzten Armuth, Dürftigkeit, Leere (weil inneren Unterschiedlosigkeit) des Absoluten, sondern aus dem gleichsam überfliessenden und überquellenden inneren Reichthum Gottes die Welt entspringen lässt.

2) Uebrigens hält Fichte dafür, dass schon Spinoza jene vermeintliche Wahrheit dargethan habe. Man muss es befremdend finden, dass er die von Leibniz, den er doch so hoch stellte, vorgebrachten Gegengründe (denn er verstund Spinoza eben so) gar keiner Aufmerksamkeit würdigte. Löwe hat nun aber in seiner erwähnten Schrift im Anhange gezeigt, dass Spinoza's Lehre in dem fraglichen Punkte missverstanden worden sei, und ich zweifle nicht, dass die Folgen dieser aus den Quellen geschöpften Nachweisung bedeutend sein werden. Danach wäre die Geschichte des Spinozistischen Gottesbegriffs eine wahre Tragi-Komödie.

ten wie Sein und Dasein, Wesen und Erscheinung, Sein und Werden, Inneres und Aeusseres, Centrum und Peripherie, oder wie Allmöglichkeit zur Allwirklichkeit, Gesetz zur Gesetzeserfüllung (Erfüllungsstreben, wonach Gott kein Dasein, kein Leben, keine Wirklichkeit hätte, ausser in der Welt, die Welt aber in der Erscheinung Gottes aufginge), sondern dass Gott an und für sich Sein und Dasein, Wesen und Erscheinung, Sein und Werden, vollkommenes Leben ist, und die Welt nur Nachbild des an sich vollendeten Gottes. Löwe fasst denselben Gedanken von der logischen Seite, wenn er zeigt, dass jede Speculation scheitern müsse, für welche die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen das höchste und alleinige Grundgesetz alles Seins und Denkens sei [1]). Die Folge davon ist, dass dieser Philosophie Gott an sich zum bewegungslosen Sein (im Grunde bloss zum Sein eines unerfüllten, erfüllungsbedürftigen und -süchtigen Gesetzes) wird und die Welt zum ruhelosen und unvollendbaren Werden (Gesetzeserfüllungsstreben, das nie ganz erfüllt werden kann). Inwiefern es nun aber doch nach dieser Lehre der an sich wandellose Gott selbst ist, der in der Unendlichkeit der ruhelosen Iche und Welten wird und lebt, wird auch Gottes Leben nie vollendet, weil die Welt nie vollendet wird.

Seinem Gedanken des unendlichen Fortschrittes hat Fichte in dem Schlussvortrag seiner Vorlesungen vom J. 1794 einen zu charakteristischen Ausdruck gegeben, als dass ich mich enthalten könnte, denselben hier in seiner ganzen Ausdehnung mitzutheilen [2]).

»Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des ursprünglichen Systems im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Beschlusse einen kurzen Ueberblick auf das Ganze.

Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmässigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins Unendliche Verschiedenen, — jedem seinen Platz an, dass keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschieden-

1) Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebniss ihrer Entwickelung etc. etc. von Prof. Johann Heinrich Löwe S. 264. Vergl. 266.

2) J. G. Fichte's S. W. I, 412—416. Bemerkenswerth ist die dort befindliche Widmung an seine Zuhörer.

heit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur Ein organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, dass das Gesetz, das er sich und ihr gibt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das von ihm aus in's Unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; dass mit der fortrückenden Cultur des Menschen zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen immer — harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen.

Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloss als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!

Er legt nicht nur die nothwendige Ordnung in die Dinge; er gibt ihnen auch diejenige, die er sich willkürlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das Vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisiren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schiesst das, was vorher kalt und todt war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschiessen, sobald er ihr anders gebieten wird. — Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.

Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schliesst sich auf jeder menschliche Geist,

und jedes menschliche Herz. Um den höheren Menschen herum schliessen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpunkte am meisten nähert, der die grössere Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur Einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem grossen einzigmöglichen Plane der Menschheit. Der höhere Mensch reisst gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reisst mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus.

Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Dasein nach schlechthin unabhängig von allem, was ausser ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum, und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreisst, — und dann wieder freiwillig, zur Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. — Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird noch sein; und er wird sein, weil er es wollen wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft.

Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er wirkt fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloss eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die Farben seiner Pläne, und die äusseren Gestalten derselben können ihm verschwinden; sein Plan bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reisst er etwas Neues ausser sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an sich zu reissen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: Ich bin Mensch. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! — Das ist jeder, der mir sagen kann: Ich bin. — Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken

des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell' und mein Bruder. O, ich stand einst gewiss auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehest; denn es ist eine Stufe derselben, und es gibt auf dieser Leiter keinen Sprung — vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewusstseins, vielleicht so schnell darüber hineilend, dass ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewusstsein zu erheben: aber ich stand einst gewiss da: — und du wirst einst gewiss — und dauere es Millionen, und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der ich jetzt stehe: und du wirst einst gewiss auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreissen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem grossen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?

Erd' und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? — Ich führe Sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen [1]).

In den Thatsachen des Bewusstseins vom Jahre 1806 wird diese Betrachtung in folgender Art weitergeführt:

Die Individuenwelt ist im Gebiete der Erscheinung niemals abgeschlossen, sondern es müssen immerfort neue Individuen entstehen. Es ist eine fortgehende, sich vermehrende und in der Erscheinung nie abzuschliessende Reihe von Individuen nothwendig.

---

1) »Selbst ohne mein System zu kennen, ist es unmöglich, diesen Gedanken für spinozistisch zu halten, wenn man nur wenigstens den Gang dieser Betrachtung im Ganzen übersehen will. Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird.«

Das Fortrücken der Erscheinung des Endzweckes zu höherer Klarheit ist bedingt durch die Erfüllung der früher sichtbar gewordenen Aufgabe. In der sittlichen Ordnung sind daher Weltalter durch Weltalter bedingt und die fortrückende Offenbarung des Endzwecks zu höherer Klarheit bildet die Zeit in höherem Sinne, die Folge der Weltalter. Da aber der Endzweck des Lebens in seinem absoluten Sein nothwendig unendlich und folglich das Leben selbst unendlich ist, so muss der ersten Welt eine zweite, dieser eine dritte und so ins Unendliche fort folgen. Der Endzweck des Lebens muss sich also sichtbar machen als eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten. Die geistigen Individuen bleiben dieselben und gehen durch die unendliche Reihe aller Welten. Sie überleben so den Untergang aller Welten. Nur die, welche den sittlichen Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind blosse Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben, und vergehen mit dieser Welt. Jede vorhergehende Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Seins der folgenden. Das Leben vermag nur durch seine vollendete Entwickelung auf der ersten Stufe fortzugehen zur zweiten und jede vorhergehende ist, weil die ihr folgende sein soll. In die zweite Welt schon, vielmehr noch in die unendliche Reihe der folgenden Welten haben den Eintritt nur solche Individuen, die in der ersten von der unsittlichen Natur sich losgerissen und einen heiligen Willen in sich erzeugt haben. Was bei seinem hiesigen Leben blosse Erscheinung der Natur bleibt, vergeht mit derselben. Statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, werden andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe erschaffen. Für die in die zweite Welt eingetretenen Individuen, weil ihr Wille zu einem festen und unwandelbaren Sein geworden ist, ist kein Untergang weiter möglich, obwohl die Welten selbst ohne Ausnahme nach dem Ablaufe ihrer bestimmten Dauer vergehen und aus sich neue gebären. In den künftigen Welten sind darum immerfort, ebenso wie hier, Aufgaben und Arbeiten; aber es ist in ihnen durchaus kein sinnlicher, sondern guter und heiliger Wille. Die Sphäre für das sich sittlich Machen des Lebens ist die gegenwärtige Welt: sie ist für alle künftigen Welten die Bildungsstätte des Willens. Darum ist diese unsere gegenwärtige Welt, die durchaus erste in der Reihe und der Anfang derselben, und die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie da gewesen. In den künftigen Welten sind durchaus nur alte, in der gegenwärtigen Welt schon dagewesene und in ihr zum sittlichen Willen gewordene Individuen. In ihnen werden darum keine neuen Individuen mehr hervorge-

bracht. Diejenige Welt, die schlechthin sein soll, würde die letzte sein. Eine solche aber gibt es nicht, denn die Reihe ist unendlich. Denn der absolute Endzweck wird nie sichtbar, sondern ewig fort werden nur Bedingungen desselben, weil Gott immer nur ist, sein Bild (das Leben als unendliches Streben) immer nur wird [1]).

Anstatt sich darauf zu beschränken, von der beobachtenden Intelligenz zu sagen, dass sich die im Universum waltende Ordnung ihr immer mehr erschliesse, je weiter sie ihre Beobachtung ausdehne, fliesst unserem Philosophen diese Betrachtung ununterscheidbar in die Vorstellung über und mit ihr zusammen, dass die Intelligenz diese Ordnung immer vollständiger im Universum mit der Ausdehnung ihres Bewusstseins hervorbringe. Diese Auffassung, welche nur auf eine verworrene Ahnung einer über dem Gesichtskreise des Idealismus hinausliegenden Wahrheit deutet, ist gleich unhaltbar, man mag sie im Sinne des Dualismus oder im Sinne des idealistischen Monismus nehmen, man mag die dem Ich zugeschriebenen Wirkungen auf das absolute Ich, oder auf das empirische Ich, oder auf beide in ihrer unterschiedenen Einheit und Untrennbarkeit beziehen.

Der Mensch als praktisch-thätiges Vermögen legt nicht erst die nothwendige Ordnung in die Dinge. Er findet diejenige, die darin ist und in welcher Art sie darin ist, nur vor und bringt sie sich zum Bewusstsein. Er ist nicht der Schöpfer derselben, sondern nur ihr Beobachter, der Kenntniss von ihr erhält und nimmt. Allerdings vermag der Mensch verändernd auf die Natur zu wirken und sogar willkürlich verändernd und obgleich diese Einwirkungs- und Umbildungskraft ungleich weiter und tiefer geht, als Fichte nur zu ahnen vermochte, so ist sie dennoch in bestimmte Gränzen eingeschlossen. Wie der Mensch auf die Natur wirke, hängt davon ab, wie er selbst geartet ist. Der ausgeartete Mensch wirkt störend und verderbend auf die Natur, der gute und edle fördernd, entwickelnd und veredelnd. Der irdische Mensch findet sich in einen Kampf mit der Natur hineingestellt, der im Zeitleben nie völlig beendet werden kann. Gewiss, um den guten und edlen Menschen herum veredeln sich die Seelen der Menschen, aber der böse und gesunkene Mensch wirkt ebenso verderblich auf seine Umgebung. Gewiss, je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er wohlthätig auf Menschen. Aber je mehr einer Unmensch ist, um so verderblichere

1) J. G. Fichtes S. Werke II, 666 ff.

Wirkungen gehen von ihm aus. Irgend wann mag von der Menschheit erkannt werden, was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, was aber zunächst dem sittlich Hohen, Reinen und Ungemeinen hienieden meistens beschieden ist, das hat Göthe im Faust kräftig mit den Worten angedeutet:

»Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?
Die Wenigen, die was davon erkannt,
Die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.«

Es ist nicht immer zum Kreuzigen und Verbrennen gekommen, aber es haben Viele gelebt, von denen schwer zu entscheiden ist, ob sie von Menschen nicht mehr gelitten haben, als wenn sie gekreuzigt oder verbrannt worden wären. Anderwärts zeigt sich Fichte mit dieser Thatsache des irdischen Weltzustandes so unbekannt nicht, und lässt es daher an der Einschärfung nicht fehlen, dass uns gerade diese Pflichten, die uns aufgetragen sind (also auch das Ertragen dieser Leiden, die über uns verhängt werden), nicht aufgetragen (diese Leiden nicht über uns verhängt) sein würden, wenn es der allumfassende Weltplan Gottes, der höchsten Liebe, nicht also erforderte, und Fichte ist nach seiner Gesinnung nirgends grösser, bewunderungswürdiger, liebenswürdiger und nachahmungswerther, als wo er uns aus tiefstem Herzensgrunde heraus ermahnt, diese Grunderkenntniss nie zu vergessen, nie aus dem Auge zu verlieren, durch Nichts, weder durch Verkennung, noch durch Bosheit, Schlechtigkeit oder Schwäche der Menschen uns in der rastlosen Erstrebung der Verwirklichung unseres sittlichen Ideals irren zu lassen, nie in der Uebung der Liebe, des Verzeihens, der Hingabe und Aufopferung zu ermatten und zu erlahmen, oder, wo dies durch unsere Schwäche geschehen wäre, sogleich wieder mit neuen guten Vorsätzen anzuknüpfen.

Nur contrastirt wieder mit dieser tiefchristlichen Auffassung der Pflichten des Menschen die Behauptung Fichte's, dass der Mensch schlechthin durch sich selbst sei, ewig durch sich selbst und aus eigener Kraft. Dies kann mit Wahrheit weder von der Menschheit überhaupt, noch von allen einzelnen Menschen oder irgend einem einzelnen gesagt werden. Wahr ist nur, dass der Mensch nicht sein und dasein könnte, wenn er nicht selbstthätig wäre, ja man muss noch mehr behaupten, dass gar nichts, was es auch sei, ohne alle Thätigkeit sein könnte. Aber weder ein geistiges, noch ein natürliches endliches Wesen kann schlechthin durch sich selbst sein, und wir können in der gegentheiligen Be-

hauptung Fichte's bezüglich des Menschen, wenn sie ernst genommen wird, nur einen absoluten Idealismus finden, der im strengsten Verstande, wie die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre freilich wörtlich gesagt hatte, eines Jeden Ich für die absolute Substanz, für Gott selbst, hält, die (der) alle Individuen eben selbst ist, so dass Gott nur die Möglichkeit und das Band der Individuen, die Individuen die Actualitäten Gottes selbst wären. Allein diese Lehre scheitert von Anderem abgesehen schon an der Unvermeidlichkeit, das Absolute, da es nicht freie Persönlichkeit (die allein freie Wesen hervorbringen könnte) sein soll, als das Alles unbedingt Bestimmende zu fassen, welchem gegenüber den Individuen nicht bloss keine absolute Selbstbestimmungskraft übrig bleiben würde, sondern überhaupt gar keine, auch keine bedingte.

Die Weiterführung des Gedankens vom Fortschritte der Dinge, wie sie in den Thatsachen des Bewusstseins vom Jahre 1806 hervortritt, wo dieser Gedanke in seiner höchsten und allgemeinsten Anwendung in der Lehre von der Unendlichkeit der Schöpfungsreihen oder sich folgenden Welten sich ausprägt, stimmt nicht in allen Punkten mit dem Vortrag über die Würde des Menschen vom J. 1794 überein. Dort wird offenbar eine mehr- und vielmalige Wiederkehr derselben Individuen auf den verschiedenen Stufen der Entwickelung im irdischen Dasein gelehrt: hier erscheint die irdische Welt als die durchaus erste in der Reihe der Welten und die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie dagewesen. Auch ist es auffallend, in einer Lehre, welche eine Endlosigkeit von Schöpfungsreihen oder Welten statuirt, von einer durchaus ersten Welt sprechen zu hören, da doch die Endlosigkeit der Schöpferthätigkeit des Absoluten nothwendig die Anfangslosigkeit derselben fordern würde und folglich von einer ersten Welt so wenig als von einer letzten die Rede sein könnte. Die Lehre von der Endlosigkeit der Schöpferthätigkeit Gottes hat den Anschein, als ob sie Gott einen unendlichen Reichthum von Sein und also einen unerschöpflichen Inhalt zuschriebe. In Wahrheit aber ist das Gegentheil der Fall. Gott wird in dieser Lehre nur durch seine unendliche Leerheit an Gehalt zur Schöpfung als zu seiner Erfüllung, die aber ewig ein tantalisches Streben bleibt, getrieben. Sein Inhalt und Gehalt ist nur eine Unendlichkeit von Möglichkeiten, die er zu verwirklichen getrieben wird, weil er in sich selbst keine Wirklichkeit, kein Dasein, keine Erscheinung, keine Erfüllung hat und sie in alle Unendlichkeit ausser sich suchen muss, ohne sie doch jemal wirklich und vollendet zu finden.

Die Behauptung, dass die geistigen Individuen ursprünglich

blosse Erscheinungen der Natur seien, jedoch mit dem Vermögen, sich von der Natur, die seltsamer Weise als unsittlich bezeichnet wird, da doch unsittlich nur der Geist, nicht die Natur sein kann, loszureissen und dadurch der sonst unfehlbar über sie verhängten Vergänglichkeit zu entheben, verräth deutlich, dass sich in diesem Idealismus noch ein Rest von Naturalismus verbirgt.

Die Welt soll nach Fichte die Vorstellung aller Iche oder eines jeden Ich nach gemeinschaftlichen Gesetzen sein. Der absolute Begriff als Gesammterscheinung des Urabsoluten setzt nach Fichte in den Ichen und durch sie die Welt und ausser den Ichen existirt durchaus keine Welt, wiewohl auch ohne die Welt und deren Specificationen keine Iche existiren würden. Allein hierin liegt ein unausgleichbarer Widerspruch. Abgesehen davon, dass auf diesem Wege niemals eine wahrhafte Realität der Dinge gewonnen werden kann, indem der absolute Begriff, der als allgemeine Erscheinungsform des Urabsoluten zwischen dieses und die Iche eingeschoben wird, doch unmöglich durch die Iche hindurch eine reelle Welt schaffen kann, kommt man aus dem Zirkel zwischen der Thätigkeit des absoluten Begriffs und jener der Iche nicht heraus. Das Gesammtwirken des absoluten Begriffs in den Ichen und die Selbstthätigkeit der Iche widersprechen sich. Einerseits gehen die Iche im absoluten Begriffe als modi, wenn auch als dauernde, auf, andererseits geht der absolute Begriff in der Selbstthätigkeit der Iche auf. Man wird nicht in Abrede stellen können, dass Fichte anfänglich — ohne es sich recht bewusst zu werden — von dem idealistischen Gedanken getrieben wurde, dem alles Object nur Vorgestelltes ist. Er wollte consequenter sein als Kant, aber, erschrocken vor dem grauenhaften Ergebniss der consequenten Durchführung dieses Gedankens [1]), suchte auch er — nur anders als Kant — mittelst durchgeführter Reflexion den Idealis-

1) Dass Fichte wohl erkannte, was aus der consequenten Durchführung des subjectiven Idealismus folgen würde, mag folgende bemerkenswerthe Stelle zeigen: »Gerade der Besitzer der Wissenschaftslehre, der alle Disjunctionen im Bewusstsein überschaut, welche Disjunctionen, die Gültigkeit des Bewusstseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: Der Spass geht doch zu weit! Vielleicht könnte man sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dermaligen stagnirenden philosophischen Interesses machen.« Nachgelassene Werke II, 196—197.

mus einzudämmen und quälte sich Zeitlebens ab, den Idealismus bloss immer mehr einzudämmen, ohne zu bemerken oder sich einzugestehen, dass es blosses Eindämmen war und ohne sich zu der alleinwahren Consequenz des durchgeführten Idealismus, zu dem grossen Gedanken zu erheben, dass es nicht der Gedanke des endlichen Ich oder aller endlicher Iche zusammen, sondern der Gedanke des absoluten Geistes ist, ausser dem nichts sein und bestehen kann. Doch ist es Fichte's Verdienst, die wissenschaftliche Erkenntniss dieses grossen Gedankens vorbereitet zu haben. Man möchte ihn in dieser Beziehung fast mit Moses vergleichen, dem nach vierzigjährigem Umirren in der Wüste zwar der Blick, aber nicht der Eintritt in das gelobte Land vergönnt gewesen ist. Dass Fichte ganz zuletzt jenem grossen Gedanken sehr nahe trat, mag eine merkwürdige Stelle aus den politischen Fragmenten vom Jahre 1813 zeigen, in welcher wörtlich gesagt wird: »Aber ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen, nicht zugleich ein Weltplan, darum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand? Welches ist das Gesetz der Weltfacten, d, i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignoriren und Absprechen mir geholfen! Ich dürfte da allerdings einen tieferen eigentlich absoluten Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den innern Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen Verstand gesetzt sein« [1]). Wohl wäre es daher möglich, dass Fichte in der von ihm beabsichtigten letzten Darstellung der Wissenschaftslehre, mit welcher er seine Schriftstellerthätigkeit abzuschliessen gedachte, diesen letzten grossen Schritt gethan haben würde, wenn er nicht vom irdischen Schauplatz abgerufen worden wäre. Es ist das unvergängliche Verdienst Baaders, diesen grossen Schritt gethan und die wahrhafte Consequenz der Wissenschaftslehre bald nach ihrem ersten Auftreten an das Licht gestellt zu haben [2]). Man kann dess-

1) Sämmtl. Werke Fichte's VII, 586. Wenn am Schlusse dieser Stelle in einer Klammer steht: »Hierdurch würde ich mich Schellingen wieder mehr nähern,« so würde sich freilich fragen, welchem Schelling diese Näherung gelten sollte: ob dem Schelling von den Jahren 1804 — 6, oder dem Schelling vom Jahre 1809. Nur im letzteren Falle wäre die in Aussicht gestellte Näherung an Schelling von Belang, wenn man sich erinnern will, dass Schelling im Jahre 1809 in der Abhandlung über die menschliche Freiheit — Baader nachfolgend — die Persönlichkeit Gottes ausgesprochen hatte.

2) Baaders Sämmtliche Werke III, 228 ff., 240, 243—46. I, 160, 178 ff., II, 143, 464 u. sonst.

halb mit Recht sagen, dass sogewiss auf Kant der Fichte vom Jahre 1794 und auf diesen der Fichte von den Jahren 1801—1813, ebensogewiss auf diesen Baader folgen musste. Nach der speculativen That-Baaders haben freilich auch Andere dieselbe Consequenz gezogen, aber vor ihm Keiner, auch Schelling nicht. Daher kann ich nur mit einer nöthigen Einschränkung der übrigens sehr bemerkenswerthen Aeusserung meines hochverehrten Freundes, J. H. Fichte's, beipflichten, welche ihrem Kerne nach zu wichtig ist, als dass ich sie hier nicht mittheilen sollte. In der Vorrede zum 5. Bande der sämmtlichen Werke J. G. Fichte's sagt nämlich J. H. Fichte: »Ueberhaupt also ergibt sich, dass die von Fichte zuerst geltend gemachte Auffassung des Bewusstseins, als lediglich einer Bestimmung des Endlichen, selbst nur einseitig sei, und statt auf der speculativen Erfassung seiner reinen Idee zu beruhen, sich vielmehr dadurch als Product einer empirisch-psychologischen Reflexion verräth: als ob jene Idee lediglich in der Endlichkeit eines discursiven, an Zeit- und Raum-Schranken gebundenen Bewusstwerdens sich verwirklichen könne, als ob überhaupt diese Daseinsform desselben als die einzige erwiesen wäre, da sie vielmehr nicht in jener Idee liegt und einer anderweitigen Erklärung bedarf. Zugleich ist es wohl eines der grössten Selbstmissverständnisse und Inconsequenzen der gesammten gegenwärtigen Philosophie, dass sie, welche auf dem Pzincipe eines intuitiven Wissens beruht, ja ohne Voraussetzung eines solchen ihre ganze Weltansicht nicht begründen kann, dennoch die Form des discursiven, menschlich-endlichen Bewusstseins für die einzig mögliche, wie einzig wirkliche hält, ohne sich mit Entschiedenheit zum wahren Resultate ihres eigenen Princips und zur einzig gründlichen Einsicht erheben zu können, dass jenes intuitive Bewusstsein eben ewig realisirt sein, in Gott persönlich existiren müsse.« So wahr der in dieser Stelle ausgedrückte Grundgedanke an sich ist, so ist es doch nicht ganz richtig, dass die gesammte gegenwärtige Philosophie an der bemerkten Inconsequenz leide. Denn Baader vor Allen litt nie an derselben und nach ihm haben auch andere namhafte Philosophen in Deutschland sich von jener Inconsequenz befreit oder sind auf andern Wegen zu einer mit Baaders Lehre in diesem Hauptpunkte übereinstimmenden Ergebnisse ihrer Forschungen gelangt. Doch wollte J. H. Fichte im Grunde wohl nur sagen, dass die gesammte zur Vorherrschaft gelangte gegenwärtige Philosophie von jenem Vorwurfe getroffen werde, und in dieser Einschränkung ist seiner Behauptung nicht zu widersprechen.

In der Bestimmung des Menschen springt J. G. Fichte vom Wissen, welches sich ihm von seiner Voraussetzung aus als eine Welt nichtiger Bilder darstellt, zum Glauben (Willen) über als dem Realen, ohne bis auf den Grund zu erwägen, dass er selber voraussetzt, dass nichts für uns ausser unserem Wissen sein könne, und dass daher, wenn alles Wissen seiner Natur nach sich in nichtige Bilder auflöste, auch die Welt des Glaubens (Willens), von welcher wir ja auch nur in unserem Wissen wissen können, dem Schicksal nicht entrinnen könnte, sich in nichtige Bilder aufzulösen. Löst aber die Welt des Glaubens (Willens) sich nicht in nichtige Bilder auf, obgleich wir von ihr nur in unserem Bewusstsein wissen können, so löst sich auch die uns umgebende Welt nicht in nichtige Bilder auf, obgleich wir auch von ihr nur in unserem Bewusstsein zu wissen vermögen. Von seiner Voraussetzung aus, dass es nichts ausser der Vorstellung geben könne, müsste Fichte das Verlangen nach etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendem, das da wäre, wenn auch die Vorstellung nicht wäre, als unberechtigt abweisen oder als eine zwar nothwendig entstehende oder doch blosse Vorstellung erklären. Aber diese Tendenz, von welcher er sich häufig sehr stark treiben lässt, wird doch wieder durchkreuzt von der andern, durch Nachweis der Nichtigkeit des Wissens dem Glauben (Willen) erst recht zur Herrschaft zu verhelfen, wie Kant gesagt hatte, er müsse das Wissen demüthigen, um dem Glauben Platz zu machen. Dass dies Unternehmen aber sich selbst widerspricht, sollte doch nicht weniger einleuchten, als das Unternehmen als widersprechend einleuchten würde, durch Entfernen alles Lichtes der Sehkraft des Auges aufhelfen zu wollen. Daher nimmt Fichte später wieder Zuflucht zum absoluten Wissen, in welchem er die Versöhnung des Wissens und Glaubens erreicht zu haben meint, während in Wahrheit hiermit der Zwiespalt nur verdeckt ist, indem das absolute Wissen niemals wirkliches Wissen, sondern nur Voraussetzung der praktischen Vernunft und im Grunde nur ein anderer Name für den Glauben ist, indess dem Wissen selbst Schweigen auferlegt wird, damit es nicht hervorbreche und nicht seiner Natur nach Alles in blosse Bilder und Schatten auflöse. Das Wissen spielt hier immer, ähnlich wie bei Kant, die Rolle des Löwen, der angekettet wird, damit er nicht Alles umher zerreisse und zerfleische. So wie das Wissen wieder losgelassen würde, müsste sich die erste Gestalt der Wissenschaftslehre wieder herstellen bis schliesslich das Wissen auch diese vollends verzehrt hätte. Nach Fortlage freilich ist das Angekettetsein des Löwen nur Schein und in Wahrheit verschlingt

der freie Löwe wirklich Alles. Die spätere Wissenschaftslehre ist nach Fortlage absoluter und radicaler Idealismus in zugedeckter, die frühere in aufgedeckter Gestalt [1]). Das ist nach ihm der ganze Unterschied.

Nach Fortlage wäre der durch Fichte vollzogene Uebergang vom Kantischen Theismus in den Pantheismus nicht wieder rückgängig zu machen. Nach ihm kann die Philosophie nicht anders ihren Ruhepunkt finden, als durch ein vollständiges Zurückgehen auf Fichte. Die Wissenschaftslehre ist ihm der Mittelpunkt, die Höhe, der Kreuzweg, von wo Alles auszugehen, wohin Alles zurückzugehen hat [2]). Allein Fichte's Lehre, welche das Allgemeine und Individuelle gewaltsam zusammenhielt, ist bereits unwiederherstellbar zersprungen einerseits in den Schelling-Hegel'schen Monismus, der alle gewordenen Individuen an innerer Nichtigkeit zu Grunde gehen lässt und dem Moloch des Allgemeinen opfert (wozu Wagner, Schopenhauer, Blasche etc. prächtig accompagnirten), und andererseits in die Herbart'sche Monadologie, welcher die Individuen, Seelen oder Monaden unter der Hand zu absoluten Wesen und Göttern werden, die freilich danach sind. Gerade wegen dieses inneren Zusammenhangs mag Fortlage einigermassen Recht haben zu sagen: »Dadurch dass man Fichten, den stärksten Arbeiter in den Wegen Kants, den Anbahner der ganzen folgenden Entwickelung, vergessen, verkannt, in Schatten gestellt und erniedrigt hat, ist der Zusammenhang, der animirende Consensus des ganzen philosophischen Gewerkes unter sich und mit Kant mehr ins Stocken gerathen, als gut war [3]).« Auch mag sich dieses Gewerke durch ein stärkeres Zurückgehen auf die Wissenschaftslehre wieder stärker an Kants Fundamente anklammern und dadurch kräftigen und mit innerer Wärme beleben. Das Alles wird aber nicht vollkommen zum Ziele führen, wenn man in den Hauptgrundfragen aller Speculation nicht in die Wege Baaders eingeht, und wenn man fortfährt zu ignoriren, dass Baader die alleinrichtige Consequenz der Fichte'schen Philosophie gezogen hat und im Princip sowohl über Fichte, als über Schelling, Hegel, Wagner, Schopenhauer und Herbart hinausgeschritten ist.

Von der Grunderkenntniss aus, dass Gott der absolute Geist ist, eröffnen sich dann erst für die Philosophie die grossartigsten

---

1) Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Von C. Fortlage (1852) S. 141.

2) Ebendas. S. 487.

3) Ebendas. S. 487.

Aussichten, welche kein Forscher tiefsinniger als Baader dem Blicke des Geistes eröffnet hat. Ist Gott nach Baader das absolut vollendete, sich ewig in sich selbst verjüngende Leben, womit die von Fichte verlangte Genesis erst zu ihrer vollen Wahrheit gelangt, so geht Gott auch in der von ihm erschaffenen Welt auf Vollendung aus und erreicht sie so gewiss, ohne die Freiheit der geistigen Wesen aufzuheben oder zu beeinträchtigen, als gewiss Er unveränderlich will, was Er will und auszuführen vermag, was Er will. Die ewige Vollendtheit Gottes fordert die Erreichung der Weltvollendung, während ein Gott, der nur in sich bewegungsloses Sein wäre (nur nach Aussen bewegte), anfangslos wie endlos in der Unruhe des Endlichen sein Leben suchen müsste und nie vollendet finden könnte. Die Welt wäre ewig in Zwiespalt mit Gott, Gott nie wahrhaft von Innen heraus Herr der Welt (nur von Aussen), nie Alles in Allen, die Welt nie wahrhaft von Innen heraus Gott unterworfen (in ihn eingegangen), der Geist endlos in Zwiespalt mit sich selbst und mit der Natur und ebenso die Natur mit sich selbst, mit dem Geiste und mit Gott. Soll sich auch nach Fichte dieser Zwiespalt ins Unendliche hin vermindern, so wird er doch nie in der Wurzel aufgehoben. Auch bleibt sich Fichte in der Bestimmung der Bedeutung der Natur nicht getreu. Im Erdenleben ist ihm das Dasein des Geistes durch das der Natur bedingt. In alle Stufen des kommenden jenseitigen Lebens wird ihm zuerst eine verfeinerte, vergeistigte Natur mit hinübergenommen, später fällt ihm die Natur als überflüssig geworden mit dem Eintritt in die höheren Sphären des Lebens hinweg, wiewohl er doch fortfährt von dem Bau kommender Welten zu sprechen, deren jede nach Verlauf ihrer Zeit untergeht, die aber alle von den Ichen überdauert werden. Die ächte Lehre von der in der höheren Sphäre hervortretenden Vergeistigung der Natur, die darum nicht aufhört Natur zu sein, ist Fichte fremd geblieben oder doch fremd geworden. Dass darunter auch die Raum- und Zeit-Theorie leiden musste, war unvermeidlich. Es sieht fast aus, als ob Fichte Baader im Auge gehabt habe (die einzige Stelle dieser Art in den Fichte'schen Schriften), wenn er in den Vorlesungen über das Verhältniss der Logik zur Philosophie äusserte: »Ein Kräftiger sagte gar, der Raum sei Anschauungsform nur für dieses Leben, im Himmel keineswegs, dort würden wir des Raumes und auch der Zeit, die er als Zugabe ihm noch beifügte, überhoben sein, und dies wurde mit einer Stelle aus der Offenbarung Johannis belegt, damit es doch ja nicht zweideutig bliebe, woher die

Weisheit eigentlich stamme [1]).« Allein diese Auffassung trifft den Sinn des Urhebers der bestrittenen Aeusserung nicht, wenigstens nicht den Sinn, in welchem Baader in den angeführten Worten sich etwa äussern konnte. Nach Baader wird der Geist im vollendeten Leben nicht zeit- und raumlos, sondern zeit- und raumfrei, so wie er nicht naturlos, sondern naturfrei wird. Auch war die Offenbarung Johannis nicht die Quelle, woraus er diese Idee schöpfte, sondern er konnte in jener Schriftstelle nur einen verständlichen Sinn finden, wenn man sie nach seiner Idee auslege und verstehe. Die Theorie Kants von Raum und Zeit war ihm darum wichtig, weil er eine Ahnung seiner Idee darin erblickte. Bei Fichte erblasste diese Ahnung bis zum Tode, bei Schelling und Hegel ging sie im Irdischen unter, bis sie sich nicht ohne Einfluss Baaders in dem späteren Schelling wieder erhob.

Als Schelling sein Indifferenz- oder Identitätssystem aufstellte und es schien, als ob er im besten Zuge sei, dem Naturalismus zuzusteuern, worüber er sich von Fichte die heftigsten, aber der Sache nach nicht ganz ungegründete Vorwürfe zuzog, da jubelte ihm Alt und Jung enthusiastisch entgegen und pries ihn als den Lichtbringer und den grössten Philosophen aller Zeiten. Als aber Schelling, dem das Identitätssystem nur Durchgangsstufe war, von Schritt zu Schritt tiefer ging, da entfremdete er sich die grosse Mehrheit in gleichem Maasse, und wir sehen noch heute die Schriften seiner spätern Lebenszeit in einem Grade theils ignorirt, theils perhorrescirt, welcher in jedem Falle in einem abnormen Verhältniss zu ihrem zwar bedingten, aber doch grossen und bedeutenden Werthe steht. So wie ihm ermüdet man nicht Baader Mystik und Theosophie vorzuwerfen, ohne sich darüber klar zu werden, was denn nun eigentlich Mystik und Theosophie sei, worüber nur vage Begriffe umlaufen, ohne zu untersuchen, ob nicht in einem bestimmten Sinne Mystik eine intellectuelle Tugend und ein Vorzug sein könne, ob es nicht eine gesunde und eine ungesunde Mystik geben könne und gebe, und ohne im Geringsten zu merken oder es Wort haben zu wollen, dass ein breiter Strom von Mystik die Schritten des Leibniz, selbst Kants, Fichtes, Schellings auch in seiner frühern Zeit, und Hegels durchzieht, wie denn überhaupt gar kein grosser Philosoph existirt hat, der nicht Mystiker gewesen wäre. Aechte Mystik ist Tiefsinn und Ausprägung des Tiefsinns und enthält darum die Einsicht und Ueberzeugung

1) Nachgelassene Werke Fichte's I, 335.

von der unausschöpflichen (unausforschlichen) Tiefe Gottes und seiner Werke, zugleich mit dem Drang und dem Streben, unaufhörlich tiefer in diese Tiefe zu dringen und sie immer mehr und immer klarer zu enthüllen. Aechte Mystik ist daher ganz und gar eines und dasselbe mit wahrhaft speculativer Philosophie und was nicht wahrhaft speculative Philosophie ist, das ist auch nicht ächte und gesunde Mystik. Ohne behaupten zu wollen, dass Baaders Tiefsinn, der dem keines andern Philosophen nachsteht, überall mit dem gleichen Grade der Klarkeit sich gepaart und nicht hie und da selbst in Irrungen sich verstrickt habe, darf doch mit gutem Grunde behauptet werden, dass seine Mystik die der sämmtlichen neueren Philosophen an Aechtheit und Gesundheit in den Hauptprincipien übertrifft. Noch immer scheint es nicht überflüssig an das zu erinnern, was Baader im Anhang zu der Abhandlung über Kants Deduction der praktischen Vernunft über Mystik und Wissenschaft gesagt hat. Baaders Sämmtl. Werke I, 22—23. Lehrreich wird man die Vergleichung mit verwandten Aeusserungen Fichtes in der Anweisung zum seligen Leben (S. Werke Fichtes V, 427—31) und Schellings in seinen Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie (Schellings S. Werke X, 183—192), und in seiner Philosophie der Offenbarung (Werke 2te Abth. III, 26—28, 119—126, IV, 16, 26) finden.